Filosofía de nuestra América

Francisco de Vitoria

España y América
El poder y el hombre

María del Carmen
Rovira Gaspar

CONOCER
PARA DECIDIR

Títulos de la colección

Filosofía de nuestra América

Director
HORACIO CERUTTI GULDBERG

VÍCTOR FLORES GARCÍA
El lugar que da verdad.
La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría

HORACIO CERUTTI GULDBERG
Filosofar desde nuestra América. Ensayo
problematizador de su modus operandi

CARLOS LENKERSDORF
Filosofar en clave tojolabal

CARLOS ROJAS OSORIO
Filosofía moderna en el Caribe hispano

HORACIO CERUTTI GULDBERG
Hacia una metodología de la historia
de las ideas (filosóficas) en América Latina

JUAN MORA RUBIO
Reflexiones sobre América Latina

ARTURO RICO BOVIO
Teoría corporal del derecho

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ / EDUARDO MENDIETA
(Coordinadores)
Teorías sin disciplina.
Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate

JOAQUÍN SÁNCHEZ MACGREGOR
Tiempo de Bolívar.
Una filosofía de la historia latinoamericana

Filosofía de nuestra América

Francisco de Vitoria

España y América
El poder y el hombre

María del Carmen
Rovira Gaspar

MÉXICO • 2004

La H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura,
participa en la coedición de esta obra al incorporarla
a su serie CONOCER PARA DECIDIR

Primera edición, septiembre del año 2004

© 2004
María del Carmen Rovira Gaspar

© 2004
Por características tipográficas y de edición
Miguel Ángel Porrúa, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 970-701-506-3

IMPRESO EN MÉXICO *PRINTED IN MEXICO*

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

A mis hijos Gonzalo, Paulina,
Miguel y Diego,
motor y fin de mi existencia.

A mis soledades voy
de mis soledades vengo
que para andar conmigo
me bastan mis pensamientos.

LOPE DE VEGA

Prólogo

LA OBRA de María del Carmen Rovira Gaspar, discípula brillante de José Gaos (1900-1969), española de origen (Huelva) y naturalizada mexicana, permite cubrir casi toda la historia de la filosofía mexicana. Su incansable labor inquisidora incita a concentrarse ante las encrucijadas que desafían a la reflexión actual, ya que proporciona los apoyos empíricos o bases documentales indispensables para soportar la realización de esa tarea y los criterios de su consideración pertinente.

Carmen Rovira hizo su tesis de maestría en filosofía bajo la dirección de José Gaos en El Colegio de México. Según consta en los archivos de esa institución, formó parte del Seminario del Pensamiento de América Latina, dirigido por Gaos, desde 1950. Se puede seguir su trayectoria de estudiante en la deliciosa y no pocas veces tensa correspondencia entre Gaos y don Alfonso Reyes, a la sazón presidente de El Colegio, antes Casa de España en México. Para muestra, no se puede dejar de hacer mención a la carta del 15 de diciembre de 1955 en la cual Gaos le informa a Reyes que la "señorita Rovira" recibió por unanimidad la aprobación *cum laude* por su tesis de maestría sobre *Los eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, la cual sería editada por primera vez en 1958 por el mismo Colegio.[1] En otra carta,

[1] México, El Colegio de México, 1958, 236 pp., reeditado por la UNAM, 1979.

esta vez del 12 de diciembre de 1956, Gaos le escribe a Reyes con verdadero entusiasmo:

> Carmen Rovira inició con el año la tesis de doctorado. Habiendo sido la de maestría una aportación más a la historia del eclecticismo en que anda empeñado el seminario desde sus comienzos, pareció indicado que el tema de la de doctorado perteneciese aún a la misma historia, pero representase un grado más alto de tipo de labor. Ni siquiera quien se ha ocupado especialmente con los orígenes de la historia de la filosofía en los tiempos modernos, como Francisco Romero, y debido sin duda al desconocimiento en que había caído el eclecticismo de los siglos XVII y XVIII, parece haber advertido, siquiera, el hecho de ser los representantes de esta dirección los primeros que consideran la historia de la filosofía como la debida introducción al cuerpo de las disciplinas filosóficas. Ahondando en el hecho, se vislumbra una trayectoria histórica-filosófica que va de Leibniz, el gran ecléctico de lo antiguo y lo moderno entre los creadores de la filosofía moderna, historiador y antecedente fundamental del historicismo, a Hegel, en cuya *Historia filosófica de la Filosofía* culminan los anteriores trabajos modernos de la disciplina –y quizá por anticipado los posteriores... El tema se presenta como formidable. Si Carmen Rovira tiene suerte en encontrar el material que necesita, para lo que será indispensable que funcione por fin la Biblioteca Nacional, y en elaborarlo adecuadamente, su tesis puede ser un libro de veras importante. Este año ha hecho una serie de lecturas sobre la historia de la filosofía y sobre el historicismo y ha examinado las historias de la filosofía de aquellos eclécticos que había estudiado en la tesis de maestría y algunos más que pudo tener a mano.[2]

En otra, del 15 de noviembre de 1957, todavía anotaría: Carmen Rovira hizo lo que pudo, dado el estado, no ya actual, sino que empieza a ser añejo y amenaza a dar al

[2] Alberto Enríquez Perea (comp.), *Itinerarios filosóficos*, México, El Colegio de México, 1999, p. 180.

traste con trabajos como éste, de la Biblioteca Nacional; hasta poco antes del momento de dar a luz. A partir de entonces, no he vuelto a saber de ella sino indirectamente, lo que no ha dejado de extrañarme y me hace temer que, si no fue el matrimonio sea la maternidad un obstáculo serio para la regular prosecución de su carrera profesional.[3]

En parte se equivocaría Gaos, porque junto con parir y criar cuatro hijos, Rovira desarrolló una brillante carrera académica como maestra e investigadora. En 2001 sustentó con mención honorífica una magnífica tesis doctoral sobre *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, en la cual renueva radicalmente la interpretación del filósofo de Salamanca.

Podría decirse que, aunque años más tarde, cumplió, y con creces, lo que se esperaba de ella y ha echado las bases más sólidas para el estudio de la filosofía mexicana en los dos últimos siglos. Son de consulta obligada los textos que coordinó y en los que participan también alumnos de sus seminarios y proyectos de investigación. Después de una cuidadosa búsqueda de fuentes surgió el voluminoso estudio: *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*.[4] Éste complementado con tres gruesos volúmenes antológicos, fruto de aventuradas excursiones por todas las bibliotecas de México y algunas de España y EE.UU.[5] También es de destacar el empeño con que ha organizado, más recientemente, la publicación de las obras de Ezequiel A. Chávez.[6]

En el "prólogo" al primero de los libros mencionados anoté:

Entre los méritos de la obra que prologamos cabe advertir un esfuerzo sostenido por no interpretar de más o sobrein-

[3]*Ibidem*, p. 186.

[4]México, UNAM, 1997, 987 pp.

[5]María del Carmen Rovira (coord.), *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, México, UNAM, 1998, t. I, 521 pp., 1999, t. II, 496 pp. y 2001, t. III, 826 pp.

[6]Cfr. "Presentación" e "Introducción" a Ezequiel A. Chávez, *Obras*. México, El Colegio Nacional, 2002, t. I, pp. XV-XLII e "Introducción" a Ezequiel A. Chávez, *Obras*, México, El Colegio Nacional, 2002, t. II, pp. XV-XXVI.

> terpretar los materiales examinados, con el objetivo explícito de dejar hablar -por decirlo así- a los textos y a los autores que integran el *corpus* en cuestión [...] Ma. del Carmen Rovira les ha enseñado [a los estudiantes que participaron en la investigación] desde cómo leer un texto -y, hay que decirlo, a veces suele ser más difícil la lectura con provecho de unos de estos textos que la de los mismos clásicos de la tradición filosófica mundial- hasta cómo relacionar textos entre sí para hacer lectura intertextual, pasando por la laboriosa reconstrucción de los respectivos contextos.[7]

Por supuesto, la trayectoria intelectual de esta meritoria estudiosa del pensamiento mexicano está a la espera de la evaluación completa, que apenas pretendo dejar sugerida aquí.

Tomando como base la mencionada tesis doctoral, el presente texto se encuentra enriquecido en múltiples sentidos. Cabe destacar, ante todo, el apéndice epistolar, donde se recogen tres cartas fundamentales para la interpretación que la autora sostiene. Una de Erasmo a Vitoria, nunca recibida por éste. Otra de Vives a Erasmo, donde le habla de Vitoria. Y una tercera de Juan de Vergara a Erasmo. Además, se reproduce un trozo arrancado por el mismo autor a la *relección sobre la temperancia*, que Vitoria escribió antes de la de *Sobre los indios*. El fragmento constituye un "yo acuso" a Carlos V y una defensa total del indígena americano. Al punto que "casi llega a justificar el que coman carne humana"... En este trozo arrancado, quizá porque era "muy cauteloso" -al decir de la autora- se nos presenta el testimonio del "gran Vitoria", el humanista pleno. El privilegio de contar con la interlocución fecunda de la autora, me permite enfatizar estos puntos clave de su enfoque.

Nos invita, con todo rigor, por un lado, a constatar y poner de relieve la contradicción que se aprecia en la *Relectio de Indis*, entre lo afirmado por Vitoria en la primera y segunda partes (según las ediciones, a veces forma parte de una sola) contra

[7] *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México...*, pp. XIV y XV.

la conquista y lo dicho en la tercera, donde la justifica totalmente. Por otro lado, el dejar establecido –de conformidad con lo afirmado por el mismo Vitoria– que la *Relectio de Iure Belli* es una continuación de la *De Indis*, en la cual niega a Carlos V el derecho a la guerra en América, aunque sin mencionar a América. "Es como si se sacara el clavo de la defensa de la conquista que se encuentra en la tercera parte del *De Indis*". Podría ser entendido como una suave, pero precisa rectificación, en ese modo a veces de elusiva autoprotección que utilizaba Vitoria para presentar sus posiciones más controvertibles.

Con despliegue de perspicacia, el sugerente texto que viene a continuación mueve a profundizar y a seguir cuidadosamente las huellas de la no siempre suficientemente reconocida repercusión del nominalismo y de las influencias de Ockham y Maior en la obra de Vitoria. Así, a través del *leit motiv* que une el paso del tomismo al nominalismo y el posterior regreso al tomismo se hace factible advertir no sólo la complejidad del quehacer intelectual del maestro de Salamanca, sino la riqueza de sus aportaciones. Constituye, por lo tanto, el examen indispensable y largamente esperado de la concepción del poder en la obra de Vitoria.

Sin duda alguna, los lectores sabrán apreciar el mérito innegable de Carmen Rovira al estimular la reconsideración de estos irrenunciables trazos de las tradiciones de pensamiento en que abrevamos y que están esperando de continuadores entusiastas de la labor de autorreconocimiento que nos merecemos.

HORACIO CERUTTI GULDBERG

[*Cuernavaca, Morelos,*
17 de diciembre de 2003-20 de enero de 2004]

Introducción

¿POR QUÉ el estudio sobre Vitoria y su obra? A ello me ha conducido la conciencia de la necesidad de un nuevo análisis crítico de algunas relecciones del dominico español del siglo XVI Francisco de Vitoria, en las que se encuentran sus reflexiones político-morales sobre la conquista de América. En el interés por ofrecer una semblanza y un enfoque de dicho autor y su pensamiento, distinto del ofrecido tradicionalmente, en el que diversos autores coinciden en lugares comunes, resultado a nuestro parecer, de la carencia de estudio crítico, me he dedicado al análisis cuidadoso, detallado, crítico y comparativo de su obra, situándola en su contexto y partiendo, precisamente, de esta relación obra-contexto, para llegar, lo más objetivamente posible a ciertas conclusiones que pueden aclarar las contradicciones y dudas existentes en el discurso filosófico-político y religioso de Francisco de Vitoria.[1]

El trabajo de investigación lo he realizado sobre la edición de Jacobo Boyer mediante un estudio comparativo entre los textos de Vitoria que aparecen en ella y los mismos textos reproducidos en ediciones modernas y actuales.

Generalmente al hablar de la obra de Vitoria sólo se hace referencia a su relección *Sobre los indios* y de ésta a las partes primera y segunda, marginando, con o sin intención, la parte

[1] En un viaje a España me fue posible obtener un microfilm de la edición original y primera en el mundo de la obra de Vitoria. Dicha edición fue realizada por el librero Jacobo Boyer, en la ciudad de Lyon en el año de 1557.

tercera a pesar de ser esta última muy interesante y significativa. Asimismo, me atrevo a afirmar que muy pocas veces se han estudiado los nexos existentes entre esta relección y otras del mismo Vitoria tales como las relecciones *Sobre la templanza* y *Sobre el derecho de guerra.*

Gracias a este estudio comparativo me ha sido posible descubrir al interior del pensamiento vitoriano tendencias y planteamientos deshacedores de mitos, a los cuales somos tan aficionados.

La historia de las ideas filosófico-políticas sobre y en Latinoamérica está por hacerse a la luz de una metodología aclaratoria de teorías y personalidades que conduzca a lograr una visión crítica del discurso filosófico-político dominante, en este caso, el del siglo XVI en España en relación con México y su importancia y proyección, incluso actual, en toda Latinoamérica. Precisamente esta difícil relación histórica entre pasado y presente nos la vino a confirmar la lectura de Pérez Luño, al reflexionar dicho autor sobre "la actitud metódica que debe presidir el estudio de las interrelaciones que enlazan la historia y el presente". Toma este autor, como punto de partida, la propuesta de Xavier Zubiri de que "el pasado, es, por lo pronto, algo que sólo puede ser entendido desde un presente. El pasado precisamente por serlo, no tiene más realidad que la de su actuación sobre un presente".

Por otra parte existe el problema de justificar las categorías manejadas para interpretar el pasado y las categorías conceptuales del pasado. Y en este punto existiría, si el investigador no actúa con el suficiente cuidado y rigor, un choque categorial que confundiría los resultados de la investigación. Sin embargo, si interpretamos con rigor los conceptos o categorías filosófico-político, morales-religiosas usadas en una época, en nuestro caso el siglo XVI español y su relación con América, esto es, si las interpretamos en su tiempo límite, respetándolas como tales, podemos llegar a un conocimiento de los textos analizados. Esto indudablemente es difícil pero puede conducirnos al conocimiento de una realidad distinta de la nuestra siempre y cuando se procure y se obtenga una comprensión, aunque aproximada, de las categorías del pasado y de su realidad histórica.

Siguiendo la vía gaosiana, así como lo planteado por Arturo Roig, Ricaurte Soler y otros estudiosos de habla española, no hay historia de las "ideas solas" o entendidas en forma "abstracta"; y por lo mismo las "ideas" presentes al interior del discurso filosófico están relacionadas con la realidad histórica, con el contexto preciso en que surgen.[2]

Desde esta posición se ha procurado estudiar las ideas que en relación con los planos filosófico, teológico, político y moral se encuentran en el interior del pensamiento de Vitoria. La investigación realizada nos viene a confirmar lo anterior, ya que en dicho pensamiento existe una relación entre la dinámica del contexto y las ideas planteadas y manejadas, en relación con él, por el propio Vitoria.

Esto me ha conducido a formular las siguientes interrogantes que se tratan de responder, en lo posible, a lo largo de esta investigación. ¿Cuál es el objeto principal de estudio y reflexión en Vitoria?, ¿cuál es la guía conceptual que utiliza para ello?, ¿cuál es el matiz primordial que puede establecerse entre "idea" y "contexto" en el caso Vitoria?

En relación con estas preguntas algo puede anticiparse. El objeto principal de estudio en Vitoria es el "poder" y sus límites; dichos límites los plantea y fija a partir del derecho natural, del derecho divino e incluso desde el derecho positivo. Indudablemente el hombre, en su relación con el "poder" y con el plano moral, juegan un importante papel. La guía conceptual utilizada por Vitoria es un cierto eclecticismo que lo conduce a conjugar, a momentos, el tomismo y el nominalismo. Por otra parte en Vitoria encontramos una muy interesante y significativa conexión entre teología, política y moral; conexión que lo conduce a realizar una revolución ideológica y a enfrentarlo, a momentos y en ciertos puntos, con las ideas imperialistas de su contexto. Pasemos a la tercera interrogante, quizá

[2]Recordemos al respecto el comentario de José Gaos al prólogo de Ortega y Gasset a la *Historia de la filosofía* de Brehier. Afirma Gaos, "no hay historia de las ideas abstractas, toda idea surge de una circunstancia precisa"; sin embargo, en este estudio, en vez de "circunstancia" se ha preferido el término "contexto" por reunir una más amplia significación. Pueden consultarse también, del mismo autor, *Filosofía mexicana de nuestros días, Entorno a la filosofía mexicana, Sobre la filosofía y cultura en México, Historia de nuestra idea del mundo, Pensamiento de lengua española.* De Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.*

la más difícil y problemática: relación idea-contexto. Vitoria tuvo serias dificultades que surgieron a raíz de sus propuestas de carácter político y moral las cuales la mayoría de las veces se oponían a los intereses imperialistas. En este aspecto Vitoria presenta un hábil e inteligente juego que sin embargo dio lugar a contradicciones existentes y fáciles de descubrir en sus distintas propuestas y soluciones, ejemplo de ello es su relección *Sobre los indios*. Indudablemente dichas contradicciones nos hablan de la existencia de profundas crisis en el pensamiento vitoriano.

Asimismo, se descubre en Vitoria lo que prefiero designar como "relación intelectual" con el teólogo escocés Ioannes Maior, su contemporáneo, nominalista moderado. Es seguro que Vitoria asistió a algunas de las clases impartidas por Maior en los centros colegiales de París. Además de ello, en algunas relecciones y comentarios se descubre en el pensamiento del dominico, una influencia de los modernos o nominales, influencia que tal y como la encontramos manejada por Vitoria viene a enriquecer, sobre todo el contenido moral y humanista, que se encuentra en su pensamiento.

A través de este estudio se ha procurado someter a un análisis pormenorizado la obra de Vitoria comparando sus textos más conocidos con aquellos casi ignorados por la mayoría. Por esta vía hemos procurado llegar a conclusiones sobre la problemática y a veces sutil ambigüedad presente en la obra del dominico español, procurando ofrecer una interpretación sobre ella, interpretación que por sus contenidos y señalamientos en lo filosófico y político resultará un tanto alejada de la dominante y tradicional.

Es necesario advertir que el fin primordial de este estudio es el análisis de la posición adoptada por Vitoria ante el hecho de la dominación española sobre las nuevas tierras descubiertas y sus habitantes. El dominico burgalés analiza la licitud del dominio español en América, así como la justicia de la guerra en contra del hombre americano. Por lo tanto el estudio sobre Vitoria que aquí se ofrece no pretende ser exhaustivo, es, únicamente, una investigación concreta y precisa sobre su posición en relación con el problema del poder y dominio de España en América.

Por lo mismo, se han escogido para este estudio las siguientes relecciones; sin embargo, es necesario advertir que este "escoger" no ha sido arbitrario y caprichoso ya que las relecciones seleccionadas son aquellas que ofrecen temas filosóficos, políticos y morales hacia los que se ha inclinado siempre nuestro interés en el estudio de Vitoria.

En la elección y seguimiento de dichas relecciones se ha seguido un orden histórico en el que se ha tenido muy en cuenta el momento y circunstancia en la que fueron pronunciadas por Vitoria. Ellas son *Sobre el poder civil*, curso de 1527-1528; *Sobre el poder de la Iglesia*, primera y segunda, correspondientes respectivamente a los cursos de 1530-1531 y 1531-1532, las fechas en que se pronunciaron fueron principios de 1532 y mayo o junio de 1533; *Sobre la templanza*, curso de 1536-1537, la pronunció en el curso siguiente 1537-1538; *Sobre los indios*, curso de 1537-1538, la pronunció en los primeros días de enero de 1539; *Sobre el derecho de guerra*, curso de 1538-1539, la pronuncia el 18 de julio de 1540. Se ha procurado establecer una relación entre ellas y la problemática del contexto histórico en el que se pronunciaron guardando, en lo posible, en esta difícil tarea de análisis la mayor objetividad.

Se han consultado también los comentarios de Vitoria a la I-II y a la II-II de Santo Tomás, entre los consultados pueden citarse el *De justitia*, *De justitia et fortitudine*, *De veritate*, *De temperantia*, *De bello*, *De fide*, *De caritate*, *De lege*. También se ha consultado el *Comentario* a *las sentencias de Pedro Lombardo*, de I. Maior.

En relación con lo anterior me ha parecido sumamente necesario la transcripción de citas textuales de Vitoria y Maior; dicha transcripción es abundante con el fin de que el lector pueda juzgar y deducir objetivamente, por sí mismo, los principales contenidos de las obras citadas logrando una relación directa con las ideas de dichos autores.

Ahora bien, como el lector podrá apreciar a lo largo de este estudio se analizan también un escrito de Vitoria y una relección que en verdad no guarda una relación directa con el problema del dominio español en América, pero que nos vienen

a aclarar en mucho sus propuestas y sus inquietudes sobre temas tan importantes como su posición en la Junta de Valladolid en la que se analizaron algunas propuestas de Erasmo y su relección *Sobre el aumento y disminución de la caridad,* curso de 1533-1534, fecha en que se pronunció, 11 de abril de 1535, en la que puede apreciarse su apertura a los "modernos" o "nominales".

Es bien conocido que en vida de Vitoria no se publicaron sus célebres relecciones. Fue después de su fallecimiento cuando Jacobo Boyer publica las relecciones vitorianas. Dichas relecciones las obtiene Boyer en un viaje que realizó a la ciudad de Salamanca, valiéndose de los apuntes tomados en clase por los alumnos de Vitoria, apuntes que fueron, a veces, corregidos por el propio Vitoria. Algunos de estos manuscritos se encuentran en la Biblioteca de Valencia, en la Biblioteca del Convento de San Esteban en Salamanca, donde gracias a la gentileza del padre Ramón Hernández O.P., erudito investigador de la obra vitoriana pudimos consultarlos; en Santander en la Biblioteca Menéndez Pelayo, en la Biblioteca de la Catedral de Palencia y en otros lugares. Los padres fray Vicente Beltrán de Heredia O.P. y fray Luis G. Alonso Getino O.P. nos ofrecen amplia noticia de ellos así como estudios crítico-históricos que nos vienen a confirmar la autenticidad de dichos manuscritos.

Después de las noticias dadas, que el lector podrá consultar más ampliamente a lo largo de este estudio, deseo agradecer al doctor Horacio Cerutti Guldberg, quien siempre me animó a seguir adelante y su confianza en esta investigación. Al doctor Mauricio Beuchot Puente sus acertadas indicaciones en el campo de la teología, donde me permití incursionar, y a todos los amigos y amigas que siempre mostraron su interés en este trabajo. Especialmente deseo expresar mi agradecimiento a la doctora Carolina Ponce Hernández por el apoyo desinteresado que me brindó en las traducciones del latín al español, sin su auxilio quizá nunca hubiera sido posible llevar a cabo esta investigación sobre el pensamiento de Vitoria. A la doctora Virginia Aspe Armella le agradezco su interés en esta inves-

tigación y en su publicación, sin su apoyo no hubiera salido al público. Asimismo, deseo reconocer la valiosa ayuda que, en la localización de textos y fuentes, me prestó el maestro Roberto González Moreno, jefe de Adquisiciones de la Biblioteca Samuel Ramos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Agradezco a mi hijo Miguel su apoyo en la transcripción de este texto.

Capítulo 1
Francisco de Vitoria

Datos biográficos de Francisco de Vitoria

EN RELACIÓN con el lugar y la fecha de nacimiento del ilustre dominico español del siglo XVI no existe ya duda: Vitoria nació en la ciudad española de Burgos en el año de 1483 y no en 1492, como se ha venido afirmando por algunos.[3]

[3] El lugar de nacimiento se aclaró definitivamente cuando el padre Vicente Beltrán de Heredia, O.P., que siempre fue de la opinión de que Vitoria había nacido en la ciudad de Vitoria (Alava, España), consultando el Archivo Histórico Nacional de Madrid, encontró un códice, "el número 57.B, titulado *Libro de la fundación, sitios, rentas, iuros, heredades, enterramientos, scripturas del Convento de San Pablo de Burgos, de la Orden de los Predicadores.* Hízole el Padre Fray Antonio de Logroño. Año de MDXXXVI. El folio en que se encuentra el pasaje que fue motivo para que el P.Beltrán de Heredia, diera por concluida la polémica sobre la patria de Vitoria, era el CCLVIII. V." Hemos podido obtener esta información gracias al erudito padre Ramón Hernández, O.P. que en su artículo *Documento más antiguo, inédito, de Francisco de Vitoria*, separata del Archivo Dominico, tomo XI, Salamanca, 1990, nos ofrece los datos anteriores. El documento consultado trata sobre la compraventa de unas casas y en él sale a relucir Vitoria. Se señala, expresamente: "fray Francisco de Vitoria natural de Burgos...".

Por otra parte el padre fray Luis Alonso Getino, O.P., en su obra *El maestro Fr. Francisco de Vitoria*, Madrid, 1930, ofrece un testimonio que viene a confirmar lo dicho por el padre Ramón Hernández. Cita Getino un documento encontrado, en el año de 1927, por Gonzalo Díaz de la Lastra en el Archivo del Ayuntamiento de Burgos; este documento es un manuscrito del padre maestro fray Gonzalo de Arriaga en "el que se afirma que tanto Francisco de Vitoria como su hermano Diego, nacieron en la capital castellana (esto es en Burgos) y no en Vitoria como se creía", y que el que nació en Vitoria fue el padre de ellos, p. 444.

En cuanto a la fecha de nacimiento, le debemos al padre Ramón Hernández la seguridad de que el dominico Francisco de Vitoria nació en el año de 1483.

El padre Ramón Hernández consultando el 19 de octubre de 1989 el Archivo Histórico Nacional de Madrid, halló "entre las escrituras del antiguo convento domini-

Al parecer, y según señala el padre Beltrán de Heredia, Vitoria tuvo ascendencia judía, hecho no extraño en Burgos donde hubo una gran población judaica.[4]

Vitoria fue mandado por sus superiores a estudiar a París. En relación con la fecha en que se trasladó a la capital de Francia, hay también distintas opiniones. Beltrán de Heredia afirma que Vitoria fue a estudiar a París en 1510; sin embargo, Getino y Villoslada coinciden al ofrecernos la siguiente cronología: en 1507, esto es, a los 25 años, Vitoria va a estudiar a París. Sus superiores del convento de San Pablo de Burgos lo encaminan en ruta académica al colegio dominicano de Santiago.[5]

Vitoria permaneció en la capital de Francia, entre 16 y 17 años, por lo tanto regresó a España entre los 40 y 41 años.

---

cano de San Pablo de Burgos", un documento que aclara definitivamente la fecha de nacimiento de Vitoria. Pasamos al texto de Ramón Hernández: "La data y fecha de este precioso documento es la siguiente: Burgos, convento de San Pablo, 12 de marzo de 1507 ...en él se hace referencia a la recepción de las órdenes sagradas por Francisco de Vitoria... figura el célebre Vitoria en el grupo de los que están ordenados de *diáconos*... Con nuestro documento recién encontrado de mencionada fecha de 1492, para el nacimiento de Vitoria, se va a pique definitivamente. En efecto si Francisco de Vitoria nace en 1492, al aparecer de diácono el 2 de marzo de 1507, tendría todo lo más 15 años... Los conocedores de la legislación eclesiástica, tanto antigua como moderna, saben que esto es imposible... Si hubiera nacido en 1492, en su ordenación sacerdotal en 1509 tendría 17 años, también imposible... Según el documento descubierto... Francisco de Vitoria era diácono en 1507 y encaja muy bien que pudiera ser ordenado sacerdote en 1509... Vitoria... muere el 12 de agosto de 1546, y tenía al morir sesenta y tres años de edad." Ramón Hernández, artículo citado, p. 73.

[4] Beltrán de Heredia, "Personalidad del maestro Francisco de Vitoria y transcendencia de su obra doctrinal", en *Francisco de Vitoria. Relectio de Indiis*, p. XIV: "En Burgos abundaban las familias de conversos. En 1952 publicó Eugenio Asensio un texto de Domingo de Baltanás, tomado de la *Apología de los linajes (Sevilla, 1557) en que se enumeran varios sujetos de ascendencia judía, la mayor parte de Burgos, y entre ellos nuestro Francisco de Vitoria.*"

[5] En la orilla del Sena, al sur de la ciudad, según expone Villoslada, "formaban lo que se ha llamado quartier de l'Université, quartier latín, el barrio latino o lo que se podía llamar la antigua ciudad universitaria"; ahí se encontraba la abadía de Santa Genoveva y el convento dominico de Santiago. "Desde finales del siglo XIII cada provincia dominicana tenía *un Studium particulare*, en donde los estudiantes de la orden estudiaban la Lógica, la Filosofía Natural y Moral y se tenía una clase pública de Teología. En los conventos mayores solía haber un *Studium sollemne*, pero los mejores... eran enviados a adquirir sus grados teológicos a los *Studia generalia*", en Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, pp. 30 y ss.

Además del de Santiago, otro de los colegios fue el de Navarra, "Allí estuvieron Nicolás de Oresme, Pedro D'Ailly, Juan Gerson". Es necesario también citar, entre otros colegios, el famosísimo de Monteagudo, fundado por Gilles Aycelin de Montaigu en el siglo XVI y reorganizado más tarde por Juan de Standonck, en donde hubo eminentes maestros nominalistas. Al respecto nos dice Villoslada: "El conjunto de todos esos colegios que impartían la enseñanza y llevaban vida autónoma, pero con sujeción a unos mismos estatutos y a comunes autoridades que maestros y discípulos elegían, era lo que se decía: la Universidad". Villoslada, *op. cit.*, pp. 44 y ss.

Nos inclinamos a pensar que estos años en París fueron cruciales en la formación académica y en el pensamiento teológico-filosófico-político posterior, del dominico español. El ambiente polémico que se daba, entre los maestros de los distintos colegios existentes en la capital francesa, la oposición entre nominalismo y realismo, vinieron a enriquecer el pensamiento de Vitoria. En la mayoría de los estudios sobre Vitoria no se ha tenido en cuenta, o bien no se ha insistido lo suficiente, sobre esos años en que dedicándose al estudio y relacionándose con representantes del nominalismo, resiente la influencia de esta corriente de pensamiento. Nosotros juzgamos clave, para realizar un análisis cuidadoso del pensamiento del dominico español, atender a sus años de estudio en París.

Beltrán de Heredia, al referirse a la relección de Vitoria *De augmento caritatis*, dictada en 1533-1534, señala que "da cabida en sus razonamientos a resabios nominalistas, debido a lo cual la reelección resulta inextricable como la calificó Báñez, medio siglo después".[6]

Estos "resabios nominalistas" que tanto preocupan, incluso actualmente, a ciertos estudiosos de Vitoria y que a veces se quieren ocultar, o al menos, pasarlos desapercibidos, son precisamente uno de los contenidos más interesantes, según nuestra opinión, en el discurso vitoriano.[7]

Al respecto es sumamente significativo que el padre Getino niegue en Vitoria la tendencia nominalista, que Beltrán de Heredia, como hemos señalado, la califique simplemente de "resabios nominalistas", que Pereña no haga mención de ella; sin embargo Villoslada advierte que Vitoria, durante su estancia en París, tuvo maestros nominalistas y, sin profundizar lo necesario, trata algunas de estas influencias y concede que Vitoria leyó las obras de John Maior, uno de los principales y más brillantes teólogos nominalistas de la época, que fue maestro y director del colegio de Monteagudo en París.[8]

[6] Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria. Relectio de Indis.* Introducción, p. XIV.

[7] Más adelante pasaremos a referirnos, extensamente, a dichos contenidos.

[8] Ioannes Maior o John Mair, también encontramos su apellido escrito Mayor, Maioris; los franceses, al nombrarlo, lo hacen, generalmente, como Maior, que es como en adelante lo designaremos en nuestro estudio; nació en el año de 1469 en Glegorn, Escocia, y murió en 1550. En el pensamiento nominalista de Maior "se

Hace ya muchos años que surgió en mí la inquietud por investigar y concretar los aspectos más significativos de la "relación intelectual" entre Maior y Vitoria. Dicha relación existió indudablemente y su confirmación la encontramos en el mismo Vitoria, quien en varios de sus escritos, por ejemplo en sus comentarios a la II-II y a la I-II de Santo Tomás, cita varias veces a Maior, la mayoría de ellas indicando su anuencia a lo dicho por el teólogo escocés. Asimismo, en la célebre disertación *De cambiis*, cita a Maior y a ambos Coroneles (nominalistas los tres) como autoridades en la materia. Mucho me ayudó en mi inquietud el interesante y erudito artículo del padre Leturia, "Maior y Vitoria ante la conquista de América". Hasta ahora, salvo en algunos estudiosos de Vitoria, entre los que es justo nombrar al doctor Mauricio Beuchot, no se ha tenido en cuenta lo señalado tan acertadamente por el padre Leturia a propósito de la relación intelectual entre Maior y el dominico español.[9]

Por otra parte, la cuidadosa lectura realizada de la obra de Vitoria nos venía a confirmar la "relación intelectual" entre Maior y Vitoria. Adviértase que no uso la palabra "influencia", sino "relación intelectual" por parecerme más adecuada, ya que, como podrá advertirse en el desarrollo de esta investigación, entre Vitoria y Maior se dieron coincidencias, pero también discrepancias intelectuales que se señalarán con toda precisión. Prefiero, por tanto, proponer entre ambos autores la categoría de "relación intelectual" ya que ésta supone puntos de coincidencia, pero no excluye la oposición.[10]

---

cruzaba, como acertadamente apunta Villoslada, la línea parisiense D'Ailly-Gerson". Villoslada, *op. cit.*, p. 128. Reconoce Villoslada que Maior fue "indudablemente el autor nominalista de más autoridad".

[9] Mauricio Beuchot, "El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Maior", revista *La Ciencia Tomista*, año LXVII, t. III, núm. 335, abril-junio de 1976.

[10] El interés por confirmar dicha "relación intelectual" me condujo a buscar la obra de Maior, sobre todo su *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo* por la significación que tuvo en París en la época que estudiamos. Tuve la suerte de encontrar en la ciudad de Austin, Texas, en la biblioteca Perry-Castañeda dicho comentario de Maior (cuatro volúmenes); es así como me ha sido posible realizar un estudio sobre ambos y su relación intelectual, al interior de la cual, aun cuando, como se ha dicho, existieron discrepancias, es fácil advertir también coincidencias y sobre todo el interés que Maior provocó en Vitoria en relación con algunos temas, encontrando el dominico en el maestro de Monteagudo la visión de nuevas rutas a seguir en el espacio teológico, ético y político.

Villoslada reconoce que Vitoria cita a Maior en sus comentarios a la *Secunda secundae* de Santo Tomás, así como también a Almain,[11] y que los tuvo "presentes en sus inmortales *relecciones*".[12]

Asimismo, es necesario recordar al grupo de maestros "nominalistas españoles en París", lo cual viene a confirmar la influencia del nominalismo entre los teólogos y filósofos españoles que, en esta época, e incluso en años anteriores realizaron sus estudios en los distintos colegios de la capital francesa.

Entre ellos uno de los más importantes fue Jacobo Magnus, de Toledo. Igualmente el valenciano Andrés Limos, Fernando de Encinas, Jerónimo Pardo (†1505), quien "estudió y enseñó en el Colegio de Montaigu, donde fue amigo y quizá maestro de Juan Mair", Luis y Antonio Núñez Coronel, el segundo, discípulo de Maior; el aragonés Gaspar Lax (1487-1560), también discípulo del escocés; Juan Lorenzo de Celaya (1490-1558) que estudió en el colegio de Monteagudo siendo, más tarde, profesor del colegio de Coqueret, donde tuvo a Vitoria como alumno. De 1509 a 1510 Vitoria tomó con él el curso de artes. Juan de Gélida (1496-1556), adquirió gran fama por su erudición llegando a ser rector de la Universidad de Burdeos, "se inclinó a las tendencias de Jacobo Lefevre d'Etaples".[13]

El colegio de Monteagudo, en París, fue un centro de enseñanza sumamente importante. Villoslada se refiere a él afirmando que fue sede de la "Escuela hispano-escocesa" por haber coincidido en sus aulas, simultáneamente, maestros escoceses y españoles, como Juan Maior, Roberto Walterson, Jerónimo Pardo, los hermanos Núñez Coronel, Juan de Celaya, el catalán Joan Dols y otros. Como dato curioso, nos parece necesario aclarar que Luis Vives fue un antinominalista y que tuvo para los "nominales" palabras muy duras, especialmente para los

[11] Jacobo Almain fue discípulo de J. Maior en Monteagudo, uniéndose a la línea de Pedro D'Ailly y Gerson.

[12] Villoslada, *op. cit.*, p. 125.

[13] Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, vol. I, pp. 319 y ss. Lefévre d'Etaples nació en Etaples en 1450, fue sacerdote, se relacionó con humanistas y platónicos italianos, entre ellos con Picco de la Mirandola y con Ficino; admiró a Erasmo. Se dedicó al estudio de los textos bíblicos y tradujo al francés las epístolas de San Pablo. Fue uno de los primeros en plantear la necesidad de que la teología volviera a sus fuentes originales y por lo mismo auténticas: Escritura y Santos Padres. Según algunos autores en su trayectoria puede advertirse una cierta inclinación hacia el movimiento de la Reforma.

españoles nominalistas; refiriéndose a ellos afirmó que "el reinado de los sofistas se ha debido en gran parte a los españoles de la Sorbona... hombres invictos cuyo valor se emplea en guardar la ciudadela de la ignorancia".[14]

Por otra parte y a propósito de los estudios de filosofía y teología en París, en la primera mitad del siglo XV y en el XVI, es muy común la idea de que en ellos dominaba una grave decadencia debida "al influjo del nominalismo". Es necesario aclarar esta aseveración. En primer lugar debe cuidarse el empleo del concepto "decadencia" en relación con el nominalismo de dicha época. Nos parece más correcto y sobre todo más exacto hablar de una "oposición" entre corrientes filosóficas, que, indudablemente, degeneró en el empleo de sutilezas meramente verbales y en el uso desmedido de la dialéctica. En relación con la dialéctica transcribimos una interesante y significativa opinión de Maior en la que realiza la defensa de ella criticando a los seudo dialécticos:

> ...cuando veo los argumentos capciosos, maliciosas interpretaciones, calumnias, que no sólo ejercitan sino también enseñan, no puedo dejar de enfadarme con estas cosas... Pues la dialéctica era un asunto totalmente breve y fácil y dice, usando pocos argumentos, aquello que puede juzgarse a partir de un cotejo con la retórica. Ninguna enseñanza parece más breve y fácil que la dialéctica ya que sirve a otras enseñanzas mayores; la cual se aprende en pocos meses, en cambio la gramática en años.[15]

En segundo lugar "oposición" no es sinónimo de decadencia sino a veces todo lo contrario. Baste recordar, al respecto, la célebre división que dio lugar a profundas oposiciones, entre aquellos filósofos que seguían la llamada "vía antigua", realistas extremos y moderados y los seguidores de la "vía moderna", esto es, nominalistas. Sin temor a caer en exageraciones puede calificarse y entenderse esta división, como la lucha

[14] Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, p. 17.

[15] J. Maior, *Comentario al Primero de las Sentencias*, vol. 1, impreso en 1519, "Diálogo de la materia que debe ser examinada por el teólogo".

entre dos grupos antagónicos en la consecución del poder al interior de los colegios y de la Universidad en París.[16]

Aun concediendo que algunos nominalistas cayeron en el vacío de las "sutilezas lógicas", es necesario recordar la valiosa posición crítica nominalista en relación con el problema del conocimiento y en general sus aportaciones al enfoque de los problemas políticos y práctico-morales, así como a los estudios teológicos y a la metodología empleada en ellos. Se dieron "las sutilezas" tanto entre los representantes de la "vía antigua" como entre los de la "vía moderna", pero la reforma al interior de los estudios teológicos y del método empleado en ellos se debió, principalmente, a la escuela de los nominales.

Recordemos que a finales del siglo XV, en relación con el campo de la teología, empezó a dominar la idea de la necesidad de una teología positiva.[17] Entre los primeros innovadores debemos citar a Juan Gerson, muerto en 1429, canciller de la Universidad de París, figura interesante y digna de estudio, tanto en el campo de la teología como en el de la filosofía. Fue alumno del nominalista Pedro D'Ailly (citado, éste, por Vitoria en sus *relecciones*). Sin embargo, Gerson no siguió en todos sus aspectos la filosofía de los nominales, pero sí aceptó la necesidad de una reforma en la enseñanza y estudio de la teología, además de discutir y problematizar el poder absoluto del papado.

Maior y Jacobo Almain, discípulo éste de Maior en el colegio de Monteagudo, fueron personalidades importantes en el ambiente intelectual de París. Almain no fue maestro de Vito-

[16] El nominalismo fue perseguido y prohibido en varias ocasiones. El 27 de marzo de 1474, el rey de Francia Luis II prohibía la enseñanza del nominalismo en la Universidad de París. En dicha prohibición había intervenido el obispo de Avranches, que era confesor del rey. Años más tarde se nulificó esta prohibición y de nuevo se siguió y se explicó la corriente nominalista. Entre los maestros que influyeron en dicha nulificación podemos citar a Berengario Mercatoris y a Martín Lamaistre. Cabe señalar que en el siglo XVI los teólogos nominalistas J. Maior y Jacobo Almain defendieron la teoría conciliar oponiéndose a la autoridad absoluta del Papa, coincidiendo en estas ideas con Pedro D'Ailly y con Juan Gerson. Entre los nominalistas los había mitigados y "pure nominales", entre estos últimos, al parecer, se encontraban, Gaspar Lax y Roberto Caubraith, maestro del español Siliceo; entre los mitigados y eclécticos, Maior, Celaya y otros.

[17] Según Villoslada fue Maior el primero que usó la designación de "teología positiva", oponiéndola a la "teología escolástica", Villoslada, *op. cit.*, p. 155.

ria pero influyó en él y es lo más seguro que se relacionarán en el ambiente académico.[18]

Fray Pedro Crokaert de Bruselas, conocido como el doctor Bruxellensis, fue maestro de Vitoria en las cátedras de filosofía y teología en el colegio de Santiago.

Crokaert había sido alumno de Maior, uniéndose al grupo nominalista moderado, sin embargo abandonó estas ideas para aceptar la corriente tomista.[19]

[18] Pedro D'Ailly, Juan Gerson, Maior y Almain han sido designados, a través del tiempo, por la historia eclesiástica, como "Los cuatro del Conciliarismo Galicano". Según Villoslada es seguro que Vitoria escuchó a Almain en el acto de vésperas de Luis Ber. El discurso de Almain en su argumentación al sustentante del examen fue sumamente importante. "Vitoria no fue discípulo de Almain, pero sí estuvo presente en este acto, bien se puede asegurar que esta fue la clase más instructiva y eficaz que oyó en su vida. Ese método tan diferente de las cuestiones enrevesadas... a que nos tenían acostumbrados los escolásticos decadentes; esa exposición tan ordenada... ese estilo claro, preciso y sobrio, le parecía ideal a un profesor, y sobre todo esos temas tan vitales de actualidad" (se refiere a las ideas conciliaristas planteadas por Almain)... Acaso previó (Vitoria) su actuación en la cátedra de prima de Salamanca. Los que hayan leído las *relecciones* de Vitoria, en especial las que tratan *De Potestate Ecclesiae, De Potestate Papae et concilii, De Potestate Civili*, dirán lo que significó en la vida del dominico español el acto de vésperas del basileense Luis Ber", *op. cit.*, p. 173.

Estos juicios emitidos por Villoslada adquieren, en relación con nuestro estudio, una importante significación ya que nos vienen a confirmar la influencia nominalista que recibió Francisco de Vitoria. Por otra parte Villoslada se cuestiona por qué Vitoria no citó a Almain en sus relecciones. Para la respuesta acude a las palabras de Beltrán de Heredia, el cual afirma en relación al asunto que "...quizá por el carácter oral de la exposición" o bien "para no contribuir a suscitar la memoria de un teólogo cuya actuación le parecía funesta". Beltrán de Heredia, *Comentarios a la Secunda Secundae*, vol. III, Introducción, p. XXX.

Vitoria sí cita a Almain en la relección *Sobre los indios*, "Cuestión primera", al tratar el tema de si "el pecado mortal no impide verdaderamente el dominio civil o la posesión de bienes". Vitoria aclara que no está de acuerdo con "Almainio" en su razonamiento sobre la relación del pecado mortal y el dominio; al parecer Almain era de la opinión de que sí se perdía el dominio por el pecado mortal. Es necesario aclarar que Vitoria en muchos de sus escritos está de acuerdo con Almain.

Las opiniones de Villoslada y Beltrán de Heredia son diferentes. Si nos guiamos por las palabras de Villoslada puede deducirse que a Vitoria no le pareció tan "fuenesto" Almain y según nuestro parecer si no lo cita expresamente en las otras relecciones, sí lo cita en los *Comentarios a la Secunda Secundae*.

[19] Q. Skinner, en *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, p. 141, nos dice en relación con Crokaert: "Uno de los discípulos de John Mair en el Collége de Montaigu en los primeros años del siglo XVI fue Pierre Crokaert (1450-1514), que había llegado de Bruselas... a estudiar en la Universidad de París."

Crokaert empezó como estudiante y profesor de la vía moderna pero parece haber sentido cierta repulsión hacia la materia: abandonó el estudio de Ockham, se volvió, en cambio, hacia el tomismo, entró en la orden dominica y se unió al Collége de Saint-Jacques, famoso por sus asociaciones con Santo Tomás de Aquino y Alberto Magno... en 1509 empezó a dar conferencias sobre la *Suma Teológica* de Santo Tomás, en lugar de las tradicionales *Sentencias* de Pedro Lombardo y en 1512 publicó un comentario sobre la última parte de la *Suma* en colaboración con su discípulo Francisco de Vitoria."

Crokaert planteó la necesidad de volver a la lectura de Santo Tomás y junto con Francisco de Vitoria editó la *Secunda Secundae*, obra que más tarde comentaría Vitoria. Indudablemente Crokaert influyó en Vitoria, concretamente en su distanciamiento de la corriente nominalista. También maestro de Vitoria fue Juan Fenario que impulsó la renovación teológica con base en los textos de Santo Tomás. Estos dos maestros influyeron decisivamente en Vitoria en relación con su postura de aceptación de la línea tomista en filosofía y teología.[20]

Atendiendo a los años que Vitoria estuvo en París puede señalarse, en relación con sus estudios, la siguiente cronología:

1506-1507	Entra a la Orden de los Frailes Dominicos.
1507	Era ya diácono.
1507-1508	Llega Vitoria a París, va directamente al colegio dominico de Santiago. Comienza a estudiar griego y "letras humanas".
1509-1510	Empieza el curso de Artes. Al parecer asistió a las clases de artes en el Colegio de Coqueret, donde enseñaba Juan de Celaya. Estudia teología en el colegio de Santiago (era costumbre que los alumnos asistieran a clase en diferentes colegios). En estos años se ordenó de sacerdote.
1513	Termina los estudios de Artes.
1516	Enseña teología como "Bachiller Sentenciario" leyendo las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en el Colegio de los Dominicos. Se acostumbraba que el bachiller estuviera dirigido y supervisado por un maestro el cual era responsable de lo dicho y enseñado por el bachiller.
1517-1521	Es ya "Bachiller formado" en teología. Debía asistir a actos públicos y participar en "disputas".
1522	En marzo de dicho año obtuvo la licenciatura en teología y en junio el doctorado. A finales de 1522 viajó a Flandes, visitó la Universidad de Lovaina y las ciudades de Brujas y Amberes.
1523	Los superiores de la orden le comunican la necesidad de su regreso a España. Vitoria había permanecido en París 16 años.

[20] En cuanto a la relación de Vitoria con Fenario, el mismo Vitoria lo afirma. En el *Comentario a la Secunda Secundae*, vol. 2, Q. 24, art. 5, dice claramente Vitoria refiriéndose a Fenario: "mi maestro Juan Fenario...". Debemos recordar que desde 1324 en el Capítulo General de Carcasona se planteaba la necesidad de volver a Santo Tomás: "Puesto que la doctrina del venerable doctor Santo Tomás de Aquino resplandece en todo el orbe... imponemos a todos los lectores y estudiantes que, una vez rechazadas y pospuestas las doctrinas vanas, curiosas y frívolas, la mayoría de las cuales se apartan de la verdad, estudien dicha doctrina de Santo Tomás y la sostengan y expliquen..."

En el año de 1523, el general de la Orden Dominica en España, fray García de Loaisa le ordena su regreso ofreciéndole la cátedra de teología en el colegio de San Gregorio de Valladolid.[21]

Loaisa, que era una autoridad en el plano religioso y en el político, advertía la necesidad de que alguien tan preparado como Vitoria estuviera presente en dos hechos importantes: la celebración del Capítulo General de 1523, al cual asistiría el emperador Carlos V, y la del Capítulo Provincial de 1525.[22]

Lo mismo se señaló y afirmó en el Capítulo General de Sisteron, en 1329; en el de Milán, 1340; en el de Brive, 1346; en el de Bolonia, 1347; en el de Pamplona, 1355 y en otros. Villoslada, *op. cit.*, pp. 386 y ss.

[21] García de Loaisa fue inquisidor general, obispo de Osma, arzobispo de Sevilla, cardenal y, en 1524, presidente del Consejo de Indias.

Es necesario tener presente que Vitoria llega a España cuando ya habían terminado las revueltas de los "comuneros" así como la de las "germanías". Advierte Getino que entre los dominicos de España hubo un maestro "comunero", no dice su nombre, que fue castigado por el general de la orden y otro fue condenado a muerte por el poder laico; éste, al parecer, fue fray Pablo de León, que también había estudiado en París. Según Getino, si Vitoria hubiera regresado dos años antes habría simpatizado con los "comuneros"; al parecer el tiempo que estuvo Vitoria en Valladolid, otoño de 1523 a junio de 1526, no fue tranquilo en sucesos políticos: "No corrieron los tres cursos de Valladolid en una tranquilidad absoluta, pues la corte del emperador hervía en asuntos y entre los dominicos no fueron aquellos días de esos que pasan desapercibidos en medio del trabajo de clase." *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. 55.

Los "comuneros" "...representaban los intereses de los grandes municipios castellanos, de la burguesía y de la pequeña nobleza de las ciudades, aferrados a un tradicionalismo corporativista y a unos privilegios humanos incompatibles con la afirmación de la monarquía absoluta". Los "comuneros" lucharon valientemente por sus derechos como ciudadanos. Enviaron a Carlos V la célebre y muy interesante, en su aspecto político-social, "constitución de Ávila"; sin embargo el emperador no atendió sus propuestas. Se defendieron con valentía pero fueron sometidos, con gran crueldad, por el ejército imperial. En Carl Grimberg, *Historia universal*, vol. 6, "Descubrimientos y reformas", pp. 1521 y ss.

Algunas de las solicitudes de los comuneros eran: que Castilla no estaba acostumbrada a estar sin rey (se referían a cuando Carlos V dejó España para acudir a su coronación en Alemania), "que la corte estuviera integrada sólo por nacionales", que "en ausencia del rey fueran españoles los gobernantes"; pedían también la reducción de impuestos, reformas en la administración y supresión de las "mercedes" concedidas a algunos influyentes.

Entre los jefes de los comuneros pueden nombrarse a Juan de Padilla de la ciudad de Toledo, Juan Bravo de Segovia y Francisco Maldonado de Salamanca; los tres fueron ejecutados. Paralelamente a este movimiento se dio en Valencia el de las "germanías" o "hermandades". Este movimiento estaba formado por los "gremios" oponiéndose a la nobleza, a la aristocracia y a sus privilegios. Ambos movimientos muestran el descontento de los españoles ante la salida de Carlos V de España y su gobierno. Los principales jefes de las "germanías" fueron Juan Lorenzo, Juan Caro y Jerónimo Coll, los cuales fueron también derrotados por las tropas de Carlos V. Karl Brandi, *Carlos V. Vida y fortuna de una personalidad y de un imperio mundial*, pp. 89 y 137-138.

[22] Capítulo General... "concepto de origen monástico que llegó a significar una reunión formal de religiosos e incluso el lugar en que se realizaba, es la instancia

Por otra parte, nos inclinamos a pensar que no sólo esto movía a Loaisa, para traer a Vitoria, sino también los problemas que se habían dado entre los consejeros, principalmente borgoñones, de Carlos V y los españoles "grandes" y de estratos medios.

En conclusión, la Orden Dominica que se inclinaba a la injerencia de los teólogos en relación con problemas de carácter político necesitaba de Vitoria. Asimismo, el auge de la Universidad de Alcalá preocupaba a los dominicos y por lo mismo deseaban gente nueva, joven y preparada, tanto en San Gregorio como en Salamanca.

En relación con el regreso de Vitoria a España, transcribimos partes de un manuscrito de la época, el del padre fray Gonzalo de Arriaga, quien en su historia del convento de San Pablo de Burgos, nos dice:

> ...queríale la universidad de París para sí... por celebrarse más con la fama del español insigne (Vitoria)... ecos llegaron a España, rumores sólo de lo que pasaba, pero tan crecidos, siendo inferiores a la verdad que publicaban que el General de la Orden fray García de Loaisa, después Arzobispo de Sevilla, inquisidor general y Cardenal, le mandó venir a leer y regentar la cátedra de Teología del insigne Colegio de San Gregorio de Valladolid, a expensas y costas del mismo Colegio que envió un colegial por él, con que la universidad de París se eclipsó, poniéndose su sol: pero rindió el hombro, considerando que el sol no ha de estar parado y que era madre que criaba soles, para girar el orbe, y conveniente que éste diese vuelta al oriente donde nació.[23]

---

colegial y representativa en la que democráticamente se trata y determinan todos aquellos asuntos que afectan al bien de la orden. Tiene, por tanto, funciones legislativas y ejecutivas. Como característica sobresaliente, desde el siglo XIII, es la autoridad suprema de la Orden de Santo Domingo y en él se elige cada nueve años al superior general por la mayoría absoluta de votos personales, libres y secretos que entre nosotros lleva el nombre de maestro de la orden". Información recogida en el Convento de Santo Tomás de Aquino, en México, D.F.

[23] Fray Luis G. Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. 434. Se ha conservado la ortografía del original.

En relación con los "Capítulos...", nos informa el padre Arriaga en el mismo manuscrito:

> Buscó la Religión sus luces y consejos en sus más graves juntas... le hizo la providencia de España Definidor, primera vez en el Capítulo Provincial[24] que celebró en Valladolid año de 1523, y segunda en el Capítulo Provincial celebrado en Piedrahita año de 1535.[25] Escogióle también la Provincia para examinador de sus estudios generales en los Capítulos que celebró el año de 1539 en Valladolid y en Toledo el de 1543. En el Capítulo General celebrado en Roma año 1530 le constituyó examinador de los que habían de recibir grados de Presentado y Maestros en España; y en el Capítulo General también celebrado en Roma año 1532 le instituyó la Orden regente del Convento de San Esteban de Salamanca por tres años. Su magisterio en esta provincia por tan merecido conviene tenga memoria: aceptóse el año de 1525 en el Capítulo Provincial celebrado en Burgos.

Ya en Valladolid, Vitoria deseaba llegar a impartir clases en la Universidad de Salamanca, concretamente la cátedra de teología. Las circunstancias ayudaron a que se realizara su deseo: fray Pedro de León, que impartía la cátedra de teología en dicha universidad, fallece. Se abren oposiciones. Entre los candidatos estaban Diego de Astudillo,[26] y el portugués Pedro Margallo. Vitoria resulta vencedor alcanzando la cátedra de prima teología el 21 de septiembre de 1536. La impartió durante varios años, en los que fue querido y admirado por sus discípulos, así como reconocida la dirección que le dio a la teología y a su enseñanza: "Ilustró la cátedra de prima de Salamanca, hízola clara y resplandeciente que hasta entonces se ocultaba en tinieblas sepultada su luz, despertó los ingenios dormidos

[24] El padre Ramón Hernández, O.P., en su obra *Un español en la* ONU. *Francisco de Vitoria*, se refiere a este capítulo como Capítulo General; lo mismo Villoslada en su obra *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, O.P.

[25] El padre Getino corrige la fecha de 1535 dada por el padre Arriaga y afirma que fue en 1531, *op. cit.*, p. 441.

[26] Refiriéndose a Astudillo, decía Vitoria: "El maestro Astudillo sabe más que yo, pero no lo vende tan bien como yo." Ramón Hernández, *op. cit.*, p. 52.

de los españoles... Reparador de la Teología escolástica le llama un famoso sucesor suyo, el maestro fray Domingo Báñez."[27]

Vitoria advirtió y señaló la necesidad de que la teología volviera a sus fuentes primigenias, Sagrada Escritura y primeros Padres de la Iglesia, sin olvidar las bases tomistas. Además, insistió en que la teología debía tener una proyección hacia los problemas político-éticos. En este punto, Vitoria, como veremos más adelante, se opone a los juristas, ya fueran laicos o eclesiásticos, que pretendían resolver con la sola jurisprudencia los problemas y situaciones políticas colindantes con la moral.

La salud de Vitoria se resentía; padecía el mal de la gota, ocasionándole éste fuertes dolores y trastornos a causa de los cuales tuvo que posponer algunos de sus cursos y faltar a sus clases.

El 17 de febrero del año de 1545 el emperador Carlos V escribía a su hijo, el príncipe Felipe, aconsejándole sobre los teólogos que debían asistir al Concilio de Trento y entre ellos no olvidaba a Vitoria, aunque prevenía que quizá por su enfermedad no podría asistir:

> ...Por ser como es necesario que vengan algunos otros teólogos particulares y por la buena relación que tenemos del provincial fray Antonio de la Cruz y del maestro fray Francisco de Vitoria, catedrático de prima en Salamanca, les escribimos partan y vengan al dicho concilio. Y porque podría ser que el dicho fray Francisco, por sus indisposiciones se excusase, en tal caso convendrá que venga otro en su lugar, y que sea fray Domingo de Soto, catedrático de vísperas y prior en Salamanca.[28]

Vitoria, excusándose de asistir, respondió a su alteza:

> Muy alto y poderoso señor. Yo recibí la cédula de vuestra alteza con otra cédula de su majestad, del Emperador nuestro señor, en que su majestad me manda que yo vaya a esta santa convocación de concilio, que con gracia de Dios se ha de tener en Trento.

[27] En fray Luis G. Alonso Getino, *op. cit.*, pp. 435-436.

[28] Carta del 17 de febrero de 1545, en Vicente Beltrán de Heredia, O.P., *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, O.P., p. 163.

De más del servicio que a su majestad en este trabajo yo hiciera... yo deseara mucho hallarme en esta congregación, donde tanto servicio a Dios se espera que se hará y tanto remedio y provecho para toda la cristiandad. Pero bendito nuestro Señor por todo yo estoy más para caminar para el otro mundo que para ninguna parte de éste. Que ha un año que no me puedo menear solo un paso, y con gran trabajo me pueden mudar de un lugar a otro... y he estado seis meses como crucificado en una cama... Su majestad y vuestra alteza serán servidos de aceptar mi excusa...
Besa los reales pies de vuestra alteza
Fray Francisco de Vitoria.[29]

Un año después fallecía Vitoria en Salamanca el 12 de agosto de 1546.

La obra de Vitoria. J. Boyer y la edición de Lyon

La obra de Vitoria está formada principalmente por sus relecciones y sus *Comentarios a Santo Tomás de Aquino*. Por su forma de ser excesivamente prudente, de carácter tímido y en cierto modo temeroso en relación con el ambiente que le rodeaba, Vitoria no quiso publicar en vida y, al parecer, no dejó nada preparado para que se publicara después de su muerte. Es así que la obra vitoriana que hoy en día se conoce reúne los apuntes manuscritos tomados en sus clases por sus alumnos; lo mismo ha ocurrido con relación a sus *Comentarios* al texto tomista. Es necesario advertir que su obra no se circunscribió solamente a las relecciones y *Comentarios* al Aquinate. Vitoria dejó sin concluir un *Comentario a las sentencias*, que, por lo mismo, nunca fue publicado. El padre Getino hace mención a este escrito de Vitoria así como a otro, la *Summa Sacramentorum*, que fue publicada en Salamanca en 1567.[30]

[29] La carta aparece sin fecha. En Ramón Hernández, *op. cit.*, p. 120.
[30] Fray Luis G. Alonso Getino en la obra *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. XXXII.

A propósito de las llamadas "relecciones", en general, y según la noticia que nos da el padre Beltrán de Heredia, sabemos que dichas "relecciones" o "repeticiones" ya existían, al interior de la enseñanza en Salamanca desde el siglo XIV, apareciendo también señaladas en las Constituciones de Pedro de Luna en 1411. En 1422 en las "constituciones" dadas por el Papa Martino V

> para la Universidad de Salamanca se dispone que los regentes de cátedra de prima den cada año una *repetición* de modo obligatorio... En los libros de Claustro y de Cuentas esa lección extraordinaria se llama unas veces relección y otras *repetición* por referirse a la materia que debía estar tratada o tratarse en el curso; por regla general, relección, y con más frecuencia *repetición*, suele llamarse, también, en los documentos oficiales, la disertación de grados.[31]

Las "relecciones" se dieron también, y antes que en Salamanca, en la Universidad de Bolonia y en algunas universidades de Francia. El término "relección" o "repetición" tuvo diversos significados:

> Se llamaba a veces repetición la actuación del repetidor o auxiliar del catedrático propietario. En Salamanca había repetidor en gramática, lógica, etcétera... se llamaba también repetición o relección a una de las actuaciones académicas para la obtención del doctorado... la repetición (o relección) clásica en Salamanca era la actuación anual a que estaban obligados los catedráticos en propiedad disertando sobre uno de los puntos de la materia del curso... los maestros y doctores solían ser bastante reacios en el cumplimiento de esta obligación... el maestro Vitoria fue uno de los pocos que pusieron interés en mantenerse a la

---

En relación con la *Summa Sacramentorum*, advierte Getino en su obra *El Maestro Fray Francisco de Vitoria* que dicha *Summa*... igual pudo ser de Vitoria que de su discípulo Tomás de Chávez, que fue el editor. El padre Ramón Hernández en su obra *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, nos ofrece la reproducción de la carátula de dicha *Summa*..., indicando que se hicieron de ella más de 31 ediciones en el siglo XVI, p. 138.

[31] Luis G. Alonso Getino, *Relecciones internacionalistas del P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria*, Introducción, p. 30.

altura de su misión y además supo aprovechar esa oportunidad para dilucidar puntos de capital trascendencia que estimulasen a los oyentes a emprender su estudio y aplicación. Ya desde la segunda relección... (la primera no se conserva) propuso al auditorio un tema de vivísima actualidad en aquellos días que proyectaba ir desarrollando en sucesivos cursos. Era el tema de la potestad.[32]

La cronología de las relecciones de Vitoria, ofrecida por el padre Beltrán de Heredia es la siguiente.[33] Añadimos también las fechas de algunos de sus *Comentarios* a Santo Tomás.

Título de las relecciones	Cursos a que corresponden
De silentii obligatione[34]	Curso de 1526-1527
Sobre la obligación del silencio	Fecha en que la dictó: 1527, por Navidad
Comentario a la II-II de Santo Tomás	Comenzó desde el curso de 1526
De potestate civile	Curso 1527-1528
Sobre el poder civil	1528 por Navidad
De homicidio	1528-1529 (curso)
Sobre el homicidio	fecha en que se dio: 11 de junio 1530
De matrimonio	1529-1530 (curso)
Sobre el matrimonio	fecha en que se dio: 25 de enero 1531
De potestate Ecclesiae prior	1530-1531 (curso)
Sobre el poder de la Iglesia. Primera	fecha en que se dio: primeros meses de 1532

[32] Vicente Beltrán de Heredia. *Relectio de Indiis*, Introducción, pp. XXIII-XXIV. Vitoria acostumbraba a dictar a sus alumnos; al respecto, el padre Ramón Hernández en su obra ya citada, *Un español en la ONU...*, p. 64, aclara con toda precisión: "Lo que el maestro leía y los discípulos copiaban recibe el nombre de lecturas. De las lecturas activas o escritas previamente por el profesor no se conserva lamentablemente nada... el gran estudioso y divulgador de las lecturas vitorianas, V. Beltrán de Heredia, distingue entre apuntes o lecturas académicas y extraacadémicas. La primeras son las tomadas directamente en el aula a tenor del dictado del maestro, mientras que las segundas se inspiran y son puras copias de las mismas."

[33] V. Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria. Relectio de Indiis*, Introducción, pp. XXVI-XXVIII.

[34] Esta *relección* es desconocida, se sabe su título pero no se ha conservado. El padre Luis G. Alonso Getino, refiriéndose a ella y disintiendo de Beltrán de Heredia, afirma: "A juicio nuestro esa relección, *De silentii obligatione*, ni se dio ni se escribió siquiera. La defiende el padre Beltrán de Heredia y le hemos dado pase nosotros... porque constando en Nicolás Antonio, en Echard y en la edición de Madrid, núm. 12, era como una falta de respeto a esas autoridades el negar su existencia. Hoy que tantos manuscritos hemos examinado y que reproducimos las ediciones príncipes sin

De potestate Ecclesiae posterior	1531-1532 (curso)
Sobre el poder de la Iglesia. Posterior	fecha en que se dio: mayo o junio 1533
De Potestate Papae et Concilii	1532-1533
Sobre el poder del Papa y el Concilio	fecha en que se dio: entre abril y junio de 1534
Comentario al De justitia II-II de Santo Tomás	Sigue el comentario en 1534-1535
De augmento caritatis	1533-1534 (curso)
Sobre el aumento de la caridad	fecha en que se dio: 11 de abril de 1535
De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis[35]	1534-1535 (curso)
Sobre aquello a lo que está obligado el hombre cuando llega a la edad de la razón	fecha en que se dio: hacia junio de 1535
De Simonia	1535-1536 (curso)
Sobre la Simonía	fecha en que se dio: fin de mayo o principio de junio de 1536
De Temperancia	1536-1537 (curso)
Sobre la templanza	fecha en que se dio: en el curso de 1537-1538
De Indiis	1537-1538
Sobre los indios	fecha en que se dio: hacia el 1o. de enero de 1539
De Jure Belli	1538-1539 (curso)
Sobre el derecho de la guerra	fecha en que se dio: 18 de julio de 1540
De Magia posterior	1540-1541 (curso)
Sobre la Magia. Posterior[36]	fecha en que se dio: primavera 1543

---

una referencia a la relección dicha, nos parece que en buena crítica debemos borrarla del número de las relecciones del Maestro Vitoria", *Relecciones Teológicas del Mtro. Fray Francisco de Vitoria*, vol. 1, p. IX.

El padre Ramón Hernández nos dice: "La primera de las relecciones ha desaparecido... y su título era "Sobre la obligación del silencio", *Un español en la* ONU..., p. 94.

Nos inclinamos a seguir la opinión de Getino sobre la inexistencia de dicha *relección*, ya que en la primera edición de las *relecciones* de Vitoria, realizada por Jacobo Boyer, en Lión en 1557, consultada por nosotros, no aparece. Por cierto, y como dato curioso, nos permitimos señalar que en el volumen I de dicha edición se presenta la siguiente inscripción, de puño y letra, realizada por algunos de sus lectores: "Pertenece al Colegio de San Pablo de México Opus Valde eruditum" acompañada de una fecha bastante borrosa que bien pudiera ser la de 1658. Esto viene a confirmar que la obra de Vitoria fue conocida y leída en México.

[35] En ella realiza Vitoria un comentario a la I-II, Q. 12 de Santo Tomás; Vitoria, refiriéndose a la conquista, señala la responsabilidad de los españoles en relación con las almas de los indios que se perdían en América.

[36] Cabe advertir que mientras estuvo en París publicó la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, obra que se editó bajo la dirección de su maestro Pedro Crockaert. Esta

La primera edición de las relecciones de Vitoria fue la que realizó el editor Jacobo Boyer en la ciudad de Lyon en el año de 1557.

Al parecer, Boyer conoció a Vitoria: lo deducimos de su frase "... óptimo y eruditísimo varón Francisco de Vitoria, cuya memoria en grado sumo me recrea", que aparece en la dedicatoria que de la obra de Vitoria hace Boyer al arzobispo y supremo inquisidor Fernando Valdés.[37]

En el "Extracto del privilegio del Rey"[38] se lee la siguiente afirmación: "Boyer librero de Salamanca". De lo cual puede de-

---

edición, la primera hecha en Francia, presenta un extenso prólogo de Vitoria en el que la dedica al mismo Crockaert (1514†). Igualmente, contiene un *tetrasticon* o cuarteto del teólogo español dirigido a su condiscípulo Amadeo Meygret, O.P.

Editó también Vitoria la *Summa aurea* de San Antonio de Florencia, O.P., en París, en el año de 1521.

Colaboró también en la edición del *Dictionarium Repertorium Morale*, París, 1521-1522; este diccionario había sido escrito por el benedictinio Pedro Bersuire, O.S.B. (1290-1362). Hizo Vitoria a esta obra un extenso prólogo en el que dedica la edición al obispo Guillermo Petit, O.P. (1536†), "confesor del Rey y de gran influencia en la vida intelectual francesa". Datos recogidos en la revista *La Ciencia Tomista*, enero-marzo de 1947, núm. 223.

Asimismo, fueron varios sus comentarios a la *Suma Teológica* de Santo Tomás y a los libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo; las fechas fueron las siguientes: de 1526-1529 leyó en clase la II-II de Santo Tomás; de 1529-1531, el libro IV de las *Sentencias*; de 1531-1533, la primera parte de la *Suma Teológica*; de 1533-1534, la I-II; de 1534-1537, la II-II; de 1537-1538, la tercera parte de la *Suma Teológica*; de 1538-1539, el libro IV de las *Sentencias*.

Naszaly, en su obra *El estado según Francisco de Vitoria*, p. 29, indica que Vitoria escribió también *un Confesionario útil y provechoso*, impreso en Medina del Campo, por Francisco del Canto en el año de 1569. Al parecer, antes hubo otras dos ediciones, la de 1562, impresa en Salamanca, y otra en Santiago de Compostela.

Es necesario señalar y reconocer la diligencia, el cuidado y el sentido crítico de los estudiosos españoles en el estudio de las relecciones de Vitoria. Entre ellos merecen especial mención, además del padre Ramón Hernández, el padre Vicente Beltrán de Heredia, así como el padre Luis G. Alonso Getino, en su dedicación, estudio y cotejo de los manuscritos de los alumnos de Vitoria. Al respecto puede consultarse la excelente obra del padre Vicente Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria, O.P. Estudio crítico de introducción a sus lecturas y relecciones*, Biblioteca de Tomistas Españoles, vol. IV, Madrid, Valencia, 1928.

También la del padre Luis G. Alonso Getino, *Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, edición crítica con facsímil de códices y ediciones príncipes, variantes, versión castellana, notas e introducción, Madrid, 1933, tres vols., vol. 1.

[37] Fernando Valdés fue obispo de Orense y más tarde arzobispo de Sevilla. Prohibió algunas de las obras de Erasmo en el índice que formuló como inquisidor. Se distinguió por la persecución que organizó contra los representantes del protestantismo español.

[38] En el "Extracto del privilegio del Rey" (que era Enrique II de Francia), se afirma que no se podrá imprimir "ni hacer imprimir el mencionado texto (las relecciones de Vitoria) ni vender, ni distribuirlo, en su país, tierra o dominios si no es por

REVERENDI

PATRIS F. FRANCISCI DE VI-
toria, ordinis Prædicatorũ, sacræ Theologiæ
in Salmanticensi Academia quondam
primarij Professoris, Relectiones
Theologicæ XLI in duos
Tomos diuisæ

Quarum seriem uersa pagella indicabit.

SVMMARIIS suis ubique locis adiectis, omnibus cum
INDICE omnium copiosissimo.

TOMVS PRIMVS.

Lugduni, apud Iacobum Boyerium,
M. D. LVII.
Cum priuilegio Regis ad decennium.

N.º 234.

29587
1NOV1991

Fr. Cuiscana del Colegio de S. Pablo
A. 1638.

Pertenece al Colegio de Sn
Pablo de Mexico:

Opus valde eruditum

IN AVTHOREM IACOBI BOFFAEI
EPIGRAMMA.

Cùm noua ſcriptorum moles naſcatur in annos:
Morte tamen Domini ſcripta ſepulta iacent.
At tua, quæ toties uoluiſti tradere morti,
Morte patris uiuunt pignora clara magis.

EIVSDEM AD LIBRVM.

I liber in lucem tineis blattísque ſepultus:
Iam ter quinque annos delituiſſe ſat eſt.
Iam pœnas patri nimium, nimiumq; dediſti:
Zoilus haud, qui te mordeat, ullus erit.
Si tamen offendas, duro qui te ore ſalutent,
Dicito, Si pietas non mouet ulla mei,
Parcite cui blattæ, cui ignis, cui fata parentis:
Nunquid erunt uobis pectora dura magis?

ducirse que Boyer debió visitar Salamanca varias veces e incluso permanecer por algún tiempo en dicha ciudad. Fallecido Vitoria, se dedicó, según parece, a localizar y ponerse en contacto con aquellos que habían sido alumnos del célebre dominico y que por lo mismo tenían los apuntes que de las relecciones habían tomado en sus clases; o bien, quizá, cabe la hipótesis de que el mismo Vitoria, a ruegos de Boyer, le entregara sus manuscritos.

La dedicatoria "Al Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. Don Fernando Valdés Arzobispo de España y Supremo inquisidor en los reinos de las Españas. Jacobo Boyer, Librero" está fechada en "Las Calendas de Septiembre de 1556. Salamanca" y aparece en el tomo I de los dos en que fueron distribuidas por Boyer

el debido consentimiento de Boyer, bajo pena de multa, juicio y confiscación de los libros que hubiesen imprimido. Esto hasta el término de diez años a partir de la fecha de hoy, último día de julio del año de gracia de 1556".

PRIMVS TOMVS

De
- Potestate Ecclesiæ, prior & posterior.
- Potestate Ciuili.
- Potestate Papæ & Concilij.
- Indis prior.
- Indis posterior, siue de iure belli.
- Matrimonio.

SECVNDVS TOMVS.

De
- Augmento charitatis.
- Temperantia.
- Homicidio.
- Simonia.
- Magia.
- Eo quod tenetur, veniens ad vsum rationis.

REVERENDI P. F. FRANCISCI A Victoria, de Indis recenter inuētis relectio prior.

Locus relegendus est ex Matth. Docete oēs gentes baptizātes eos in noīe patris, & filij, & spiritus sancti. Matth. vltimo capite.

SVMMA.

1. *Dubius in rebus vt sit tutus in conscientia, quomodo debeat consulere illos, ad quos spectat hæc docere.*
2. *Dubius in rebus, post consultationem rei dubiæ debet sequi sententiā sapientum alias non erit tutus.*
3. *Dubius in rebus, si post consultationē rei dubiæ dissuadetur sapiētib⁹ illud esse liceitū, quod alias est illiceitū vt sit tutum cōscientia, an debeat seq; sententiā illōrum*
4. *Indi barbari, vtrum essent vei domini ante adventū Hispanorum priuatim, & publicē. Et vtrum essent inter eos aliqui viri principes, & domini alīorum.*
5. *Error quo fūdāmēto excusetur qui dicebāt, nullū in peccato mortali existen. tē habere dominiū in quacunque res.*
6. *Peccatū mortale nō impedit dāmū ciuile, et verū dāmū.*
7. *Dominium vtrum perdatur ratione infidelitatis.*
8. *Hæreticus, iure diuino non amittit dominium bonōrū suorum ob hæresim commissam.*
9. *Hæreticus an de iure hūo perdat dāmū bonorū suōrū.*
10. *Hæreticus à die commissi criminis incurrit pœnam confiscationis bonorum.*
11. *Hæreticorum bona non licet fisco occupare ante condēnationem, quamuis de crimine constet.*
12. *Condemnatione facta etiam post mortem hæretici tractatur bonorū cōfiscatio ad tempus commissi criminis ad quancunque peruenerit potestatem.*

Hæreti

13 Hæretici ꝛeditiones, donationes, & omnis alia alienatio bonorũ à die cõmissi criminis sint inualida. &c.

14 An hæreticus sit dominus bonorum suorũ in foro an sit cõscientiæ antequam condemnetur.

15 Hæreticus, licite potest uti ꝛe ex bonis suis.

16 Hæreticus titulo gratioso potest transferre bona sua, puta donando.

17 Hæretico non licet titulo oneroso, puta ꝛendendo, aut dando in dotem, bona sua transferre, si crimen possit ꝛenire in iudicium.

18 Hæreticus in quo casu etiam titulo oneroso posset bona sua licite alienare.

19 Barbari, nec propter peccata alia mortalia, nec propter peccatum infidelitatis impediuntur quin sint ꝛeri domini tam publice quam priuatim.

20 Dũ ꝛ quis sit capax, an ꝛsus rationis requiratur

21 Puer an possit esse dominus antè ꝛsum rationis.

22 Amens, an possit esse dominus.

23 Barbari, amentiæ prætextu non impediuntur esse ꝛeri domini, cum non sint amentes.

24 Indi barbari antequã Hispani ad illos ꝛemissent erant ꝛeri domini, & publice & priuatim.

25 Imperator non est totius orbis dãs.

26 Imperator licet esset dominus mundi non ob id posset occupare prouincias barbarorũ, & cõstituere nouos dãos, & ꝛetereis deponere, ꝛel ꝛectigalia capere

27 Papa nõ est dãs ciuilis, aut temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio & potestate ciuili.

28 Sum-

28 Summus pontifex quamuis haberet potestatem secularem in mundo, non posset eam dare principibus secularibus,

29 Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia.

30 Papa, nullam potestatem temporalem habet in barbaros indos, neque in alios infideles.

31 Barbari si nolint recognoscere dominium aliquod papæ, non ob id posset eis bellum inferri, & illorum bona occupari.

32 Barbari, an priusquam aliquid audissent de fide Christi, peccarent peccato infidelitatis, eo quod non crederent Christo.

33 Ignorantia ad hoc quod alicui imputetur, & sit peccatũ ꝛel ꝛincibilis, quid requiratur, Et quid de ignorantia inuincibili.

34 Barbari, an ad primum fidei Christianæ nuntium teneantur credere, ita quod peccent mortaliter non credentes Christi euangelii, solum per simplicem annũtiationem, &c.

35 Barbaris si simpliciter fides annuntiaretur, & proponeretur, & nollent statim recipere, hac ratiõ non possent Hispani illis bellum inferre, neq; iure belli contra eos agere.

36 Barbari rogati, & admoniti ꝛt audiant pacifice loquentes de religione, quomodo si nollint, non excusentur à peccato mortali.

37 Barbari quãdo tenerentur recipere Christi fidem sub mortali

De Indis. I 131

mortalis peccati pœna.

38 *Barbaris an hæreticis ita proposita & annuntiata fuerit fides christiana, vt teneantur credere sub no uo peccato, non satis liquet secundum authorem.*

39 *Barbaris, & si quantuncunque fides annuntiata pro habiliter & sufficienter fuerit & noluerint eam re cipere, non tamen ob id licet eis bello persequi, & bo nis suis spoliari.*

40 *Principes christiani, non possunt, etiam authoritate papæ, coercere Barbaros à peccatis contra legem na tura, nec ratione illorum eos punire.*

las relecciones; en ella y refiriéndose a Vitoria y a sus escritos dice:

> Uno lo despedazó miserablemente al transcribirlo, otro lo leyó en público incorrectamente, otro usurpó una buena y gran parte de su obra suprimiendo su nombre; finalmente, la mayoría mezcló invenciones de una mente insana con la doctrina y singular erudición de ese varón religiosísimo, no de otra manera como se engarza una joya falsa en el oro, y algunos muy malvados impunemente reivindicaron para sí la gloria debida a nuestro autor... Aquí están las doce relecciones del varón nunca suficientemente alabado Francisco de Vitoria... ya sé que fue preferido y amado por ti por lo cual yo no temo las calumnias de los hombres malévolos... Finalmente está permitido que ladren y muerdan con diente canino los ladrones de la alabanza ajena; pero mientras yo considere que para ti son gratos nuestros trabajos y para ellos desagradables, sepan que esto es, para mí, por demás satisfactorio. ¡Qué gran obra he realizado al sacar a la luz un trabajo completamente limpio y puro! Es oportuno que lo valoren aquellos que oyeron a nuestro autor cuando él mismo lo pronunció y también aquellos que consideren más cuidadosamente esta edición y puedan compararla con los escritos privados".

Concluye advirtiendo que no ha omitido nada del texto de Vitoria.

Termina esta "Dedicatoria..." con dos epigramas firmados por Jacobi Boffaei (quizá hechos por el propio Boyer).

Uno está dedicado al autor:

Aunque nazca, a través de los años, una gran cantidad de escritores,
sus escritos permanecen sepultados después de su muerte;
en cambio los tuyos, que tantas veces quisiste entregar a la muerte
sobreviven como prendas ilustres a tu muerte.

El otro al libro:

Avanza hacia la luz libro sepultado entre polillas y cucarachas; es suficiente que hayas estado escondido tres veces cinco años dando demasiadas penas a tu padre;
de alguna manera habrá algún Zoilo[39] que te muerda,
sin embargo, si ofendieras, dirás a aquellos que te reciban con lenguaje duro:
ninguna piedad os mueve a mí,
evitadme los destinos de la polilla, del fuego y de su padre
¿acaso tendréis tan duro el corazón?.[40]

Por otra parte, es necesario recordar que las relecciones de Vitoria por los cuestionamientos realizados en ellas en torno al poder del pontífice, fueron consignadas en el índice por el Papa Sixto V alrededor de 1588; sin embargo, la muerte de dicho pontífice evitó la promulgación del índice, situación que aprovecharon los cardenales de la congregación para descartar dicho índice alegando que no estaba completo y redactar uno nuevo en el que no aparecían las relecciones.[41]

[39] Zoilo, gramático de Alejandría, detractor de Homero.

[40] Los epigramas fueron tomados de la edición realizada por Boyer, cuya portada transcribimos a continuación: *REVERENDI/PATRIS F. FRANCISCI DE VI-/Vitoria, ordinis Praedicatorum, sacrae Theologiae/in Salamanticensi Academia quondam/primarii Professoris, Relectiones Theologicae XII in duos/Tomos divisae:/Quarum seriem versa pagella indicabit. /SVMMARIIS suis ubique locis adiectis, una cum/INDICE ominum copiosissimo./TOMVS PRIMVS./Lugduni, apud Iacobum Boyerium,/M. D. LVII./Cum privilegio Regis ad decennium.*

[41] Fray Luis G. Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, pp. 236-237. Getino cita, al respecto, cuatro cartas del Conde de Olivares, tres de ellas dirigidas al rey y otra a Francisco Idiáquez, en las que se narra lo ocurrido en Roma en relación con la prohibición del texto de Vitoria.

La obra de Vitoria, su recepción en la España de su tiempo. La primera edición española de la obra de Vitoria

En torno a las relecciones y a propósito de su publicación en España se dieron situaciones sumamente complejas en las que se descubren aspectos relacionados con la política y con particulares intereses y temores. En relación con ello y en primer lugar debemos tener en cuenta y no olvidar el carácter sumamente prudente y temeroso de Vitoria, del que ya hemos hecho mención, y que dio lugar a que, al parecer, no quisiera publicar en vida. En segundo lugar, atendiendo a lo dicho por Boyer y a los epigramas transcritos, así como a lo afirmado por Beltrán de Heredia, fallecido Vitoria, se dieron entre algunos estudiosos salmantinos posiciones ambiguas, convenencieras y bastante falsas en relación con los célebres "apuntes" dictados por el maestro. En tercer lugar, se descubre algo más significativo y en cierto modo comprometedor en relación con las autoridades universitarias salmantinas de la época. Analizando las sesiones del claustro universitario, es fácil advertir una aparente apatía y dejadez en relación con el dictamen sobre el contenido de los apuntes tomados por los alumnos de Vitoria en sus clases y su publicación; apatía y dejadez que indudablemente encubrían un no querer comprometerse ante situaciones primordialmente políticas.

Se desconocen los nombres de aquellos a los que se refiere el propio Boyer y actualmente Beltrán de Heredia y Getino, los cuales tuvieron una actitud bastante negativa en relación con dichos apuntes, "... truncados por unos, alterados por otros, (y) usurpados como fruto de sus propias vigilias por algún desaprensivo".[42]

Asimismo, Getino nos habla de que "Las lecciones (de Vitoria) escandalizaron, juntamente con algún sermón en que

[42] V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, O.P., p. 27.

fueron coreadas; la murmuración se amplió como una ola en aquellas vacaciones del año 1539 y llegó a la Corte Imperial con aire de trama peligrosa urdida en San Esteban de Salamanca".[43]

De todo lo cual puede deducirse que las opiniones de Vitoria, en relación con las Indias descubiertas, habían dado lugar a posiciones y situaciones por demás críticas.

Volviendo al tema de la actitud de las autoridades de la Universidad de Salamanca en relación con los "apuntes" dados por Vitoria, contamos con los siguientes datos.

Año y medio después de fallecido Vitoria, la universidad, al parecer, pensó en publicar sus relecciones:

> Claustro de diputados de 28 de enero de 1548. Cédula: Señor Gregorio de Robles, vedel, llamaréis a claustro de diputados para hoy a las cuatro para tratar en él si se han de imprimir unos escritos que dejó el maestro Vitoria. -Don Martín de Figueroa, Rector.
> Luego en continente este dicho día estando dentro del dicho Claustro e habiéndose leído la dicha cédula e sobre ello propuesto por el dicho señor rector en el dicho Claustro, se proveyó lo siguiente:
> Primeramente se cometió para que vean los escritos del maestro Vitoria a los maestros teólogos de esta Universidad, que se junten e vean los escritos del maestro Vitoria para ver si se han de imprimir, e se junten el miércoles primero a la hora de las cuatro en el Claustro, e con ellos se junte el prior de San Esteban, e lo que determinaren lo refieran en el Claustro primero venidero.
> "Después de lo sobredicho en Salamanca a veinte e nueve días del mes de enero del año de mil e quinientos e cuarenta e ocho años yo el dicho notario, de mandamiento de los dichos señores del dicho Claustro notifiqué a los señores maestros Francisco Sancho e Juan Gil e Gregorio Gallo e fray Melchor Cano e Juan Gómez e Sancho de Muñoz, teólogos que para el miércoles primero venidero se junten para ver los dichos cuadernos del maestro Vitoria, para ver

[43] Fray Luis G. Alonso Getino, *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Introducción, t. I, pp. XVIII-XIX.

si será útil e provechoso a la Universidad que se impriman; e ansí juntos en el primero Claustro lo refieran en él lo que hubieren determinado, las cuales notificaciones fueron en sus personas. Testigos Diego González e Francisco Rodríguez, estantes en la dicha ciudad, e yo el dicho notario.
Claustro de diputados de 10 de febrero de 1548. Cédula: Señor Gregorio de Robles, llamará a Claustro de diputados para hoy a las cuatro para tratar en él si conviene a la Universidad imprimir los tratados del maestro Vitoria, e si se recibirá por jubilado el comendador griego en la cátedra de griego, e sobre otras cosas. -Don Martín de Figueroa, Rector.
...Item en lo de los escritos del maestro Vitoria que sea en gloria, que dejó hechos, cometióse al señor Rector para que entienda sobre ellos y trate con el prior y frailes de Sántisteban desta ciudad de Salamanca sobre ello lo que le pareciere que cumple y lo refiera en Claustro.
Claustro de diputados de 3 de marzo de 1548. Cédula: Señor Gregorio de Robles, llamará a Claustro de diputados para hoy a las cuatro para que yo refiera lo que está asentado con el padre prior de Santisteban sobre los escritos del padre Vitoria. -Martín de Figueroa, Rector.
...Cometióse a los señores maestros fray Melchor Cano e Francisco Sancho e Juan Gil de Nava o a la mayor parte de ellos que se junten con el prior de Santisteban desta ciudad de Salamanca e vean los escritos que dejó el maestro Vitoria; e vistos para lo necesario de los dichos escritos tomen un escribiente a costa de la Universidad que escriba lo que los dichos señores de los dichos escritos le mandaron, e que el hacedor acuda con los maravedís para ello necesarios.[44]

Es sumamente significativa la posición de Melchor Cano, Francisco Sancho, Juan Gil de Nava y la del prior de San Este-

[44] V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O.P.*, pp. 27 y 28.
Fray Alonso Getino, *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Introducción, p. XIX.

ban, caracterizándose, como puede advertirse, por soslayar el compromiso evitando dar un dictamen en relación con la publicación de la obra vitoriana. Al parecer, y debido a las muchas presiones político-religiosas, ésta fue una conducta fácil de advertir en muchos de los más distinguidos teólogos de la época.[45]

Sin embargo, en este caso concreto, insistimos en aclarar la causa que propició que el claustro de la Universidad de Salamanca no emitiera un dictamen sobre la publicación de las relecciones y tampoco, al parecer, sacara la universidad alguna copia de ellas.

Citamos, al respecto, la opinión de Beltrán de Heredia:

> Los religiosos de San Esteban, entretenidos en otras empresas más apremiantes y como refractarios a sacar a luz los tesoros de ciencia que tanto habían contribuido a enaltecer el prestigio de aquella casa no cuidaron tampoco de poner a salvo la preciosa herencia que les dejaba el más ilustre de sus hermanos.

Beltrán de Heredia cuestiona: ¿mandó a hacer la universidad una copia especial de los manuscritos de los alumnos? Afirma que entre los manuscritos estudiados por él no se encuentra ninguno que parezca hecho por algún escribiente de la Universidad:

> En ninguno de estos manuscritos ni de cuantos hemos examinado se encuentra indicio de haber sido copiado por encargo de la Universidad... ¿Qué fue lo mandado copiar por los comisarios? Los libros de claustros no vuelven a

[45] Recordemos que dos años después, en 1550, tuvo lugar la "Polémica de Valladolid" entre fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, sobre la licitud de la guerra contra los indios. Entre los jueces de dicha polémica, estaban Melchor Cano y Domingo de Soto, los cuales nunca dieron un dictamen decisivo y escrito sobre los argumentos y conclusiones presentados por los contendientes. "Terminada la reunión final, los jueces se dispersaron y durante años después el Consejo de Indias se esforzó por conseguir que emitieran su opinión por escrito. En 1557 se envió una carta a Cano explicándole que todos los demás jueces habían comunicado su decisión y que la suya se precisaba sin demora. Estas opiniones escritas no han visto todavía la luz, salvo una: la declaración del doctor Anaya, que aprobaba la conquista con miras a la propagación de la fe." Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, p. 122.

> hablar de este asunto, y en el registro de cuentas, donde tal vez constarían las partidas pagadas al escribiente, hay una laguna de 1549 a 1554.[46]

Como puede advertirse, Beltrán de Heredia no quiere hablar de la situación política del momento, simplemente se limita a señalar que los religiosos de San Esteban se encontraban "entretenidos en otras empresas más apremiantes" y no querían "sacar a luz los tesoros de la ciencia"... ni "cuidaron... de poner a salvo la preciosa herencia".

Getino ofrece, según nuestro parecer, una visión más exacta del problema y de la causa por la que no se dio el dictamen para la publicación de los "Apuntes" de las relecciones:

> Después de cuatro lustros en que esto se trató y de las personas gravísimas que en ello intervinieron no hallamos más acuerdo que el de las copias. De publicación, ni una palabra. A nuestro modo de entender, ocurrió a los grandes discípulos de Vitoria, ya profesores, y al prior de San Esteban, lo que había ocurrido al maestro: que no se resolvían a publicar las *Relecciones* de menos importancia, por miedo a que padeciese el crédito del profesor famoso; ni se atrevían tampoco a publicarlas todas, a diez años del veto de un Emperador, que sabía mandar y continuaba todavía al frente de los hispánicos destinos... lo que no se explica fácilmente es que las breves *Relecciones* quedaran *in scrimio* después de tan solemnes propósitos, si no es por razones externas superiores a la voluntad de la Escuela; y estas razones no se pueden referir al costo ni a la imperfección de la obra tratándose de las *Relecciones*, sino al veto imperial y muy probablemente al juicio personal de los maestros, no sobre la doctrina, sino sobre la oportunidad de su aparición...[47]

[46] V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, pp. 27 y ss.

[47] Fray Luis G. Alonso Getino, *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Introducción, pp. XIX y XX.

Aceptamos abiertamente la opinión de Getino, la causa por la que no se dio el dictamen fue la presión que ejercían todavía dos Cartas de Carlos V a los religiosos de San Esteban, cartas que en páginas siguientes analizamos. Una de ellas había sido dirigida al prior de San Esteban y la otra al propio Vitoria; dominaba aún el temor de provocar de nuevo el enojo del emperador al publicar textos que planteaban la relación entre lo teológico-moral y lo político, dando supremacía a lo teológico como solución idónea, cuando el emperador se había opuesto a que los teólogos se inmiscuyeran en cuestiones políticas.

La carta de Carlos V al prior de San Esteban preocupó y sigue inquietando a los estudiosos del tema. Soy de la opinión de que el contenido de dichas cartas obedecía, primordialmente, a lo dicho por Vitoria en sus clases sobre la actuación política española en las Indias. Nos encontramos y estamos en la tarea de aclarar una situación histórico-política por demás compleja y significativa. En dicha carta quedaba bien clara la separación propugnada por el emperador entre el plano de los asuntos puramente teologales y de derecho divino y el plano meramente político-laico; lógicamente esto implicaba la separación entre las tareas asignadas por el poder real a los teólogos y a los juristas y políticos del Consejo de Indias, pero en esta coyuntura es significativa la posición de los teólogos defendiendo y justificando su derecho de intervención en el plano de lo político. Esto dará lugar a un planteamiento sobre el origen del "poder".

Retomando lo expuesto sobre la edición de 1557, realizada por Boyer, juzgamos necesario exponer las opiniones que sobre ella han dado Getino y Beltrán de Heredia, opiniones por demás orientadoras y que nos llevan a conocer la posición española actual, de hace apenas unos años, en relación con el hecho innegable de que hubiese sido un extranjero el primero en editar las relecciones del famoso maestro dominico.

Getino alaba la edición, reconociendo su mérito, realizada por Jacobo Boyer:

> Boyer publicó una buena edición, una edición que sustancialmente no ha sido mejorada... Ni una sola conclusión

de esas tan celebradas en Vitoria se hecha en ella de menos. Los sumarios o índices del principio de cada relección y el de materias del fin de todas ellas son iniciativa de Boyer respetada en la mayor parte de las ediciones siguientes y muy poco variada en algunas.[48]

Continúa Getino:

Santiago Boyer, por lo mismo que no era de estas tierras, no quiso aparecer como un editor adocenado y de sorpresa, que sólo busca el agio sin el riesgo; se fue a Salamanca y allí escribió el proemio que firma en Salamanca... el célebre impresor tenía el propósito de publicar otras explicaciones de clase del inmortal teólogo, lo que desgraciadamente no llegó a realizar. Si los editores posteriores a Boyer a pesar de tantas alharacas, no nos ofrecen ni una relección más, ni un trozo de ella, ni una conclusión fundamental nueva, ni siquiera un orden distinto de colocación, habrá que convenir en que, por muchas que fuesen las faltas de esta edición primera, ninguna la iguala en merecimiento de fondo.[49]

¿Qué más deseaba publicar Boyer de Vitoria?, ¿quizá su comentario a *Las Sentencias* de Pedro Lombardo o sus comentarios a Santo Tomás? Son aspectos que, desafortunadamente, nunca llegaremos a saber con exactitud.

De muy distinto parecer en cuanto a la edición realizada por Boyer, es Beltrán de Heredia, quien se expresa bastante negativamente del editor de Lyon:

...hay que reconocer que la (edición) de Lión es incomparablemente inferior (la compara con la edición hecha en Salamanca en 1565 por el padre Alfonso Muñoz O.P.) y se explica que el dominico salmantino sintiera indignación al ver torpemente alterados los textos... (y) otros muchos descuidos que delatan la prisa con que procedió Boyer en-

[48] *Ibidem*, p. XXII.
[49] Fray Luis Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria...*, pp. 326 y 328.

> viando a la imprenta, sin previa revisión, el primer manuscrito que cayó en sus manos.[50]

Al parecer, y por los datos que hemos recabado, el asunto no fue como Beltrán de Heredia nos lo presenta.

La segunda edición de las relecciones a la que se refiere Beltrán de Heredia es la del padre Alfonso Muñoz O.P. en el año de 1565, esto es, ocho años después de la edición de Lyon.

En relación con las ediciones de las relecciones, nos parece la opinión de Getino mucho más acertada que la de Beltrán de Heredia, máxime después del cuidadoso cotejo que hemos realizado entre la edición de Lyon y las posteriores. Las anotaciones de Getino son por demás interesantes y valiosas. Tanto Getino como Boyer y los epigramas del tal Boffei, nos abren el camino para reconocer y tener en cuenta el ambiente dominante en Salamanca y en la Corte en torno a Vitoria y al contenido de sus relecciones.

Reuniendo los comentarios de Getino tenemos que: en primer lugar, afirma que Vitoria esperaba pronunciar su relección *Sobre los indios* en la universidad

> cuando hubiese en ella cierta calma y la expectación por las soluciones definitivas le permitiesen echar por delante las que se podían escuchar sin que se discutiese la licitud del dominio español sobre los pueblos subyugados, puesto que, soltada la bomba de los títulos restringidos de conquista tendría que venir la intervención de las autoridades a las que todo llegaría exagerado y hasta desfigurado por los cortesanos, y por los interesados en que ciertos desmanes quedasen impunes.[51]

Si comparamos la primera, la segunda, y la tercera parte de dicha relección nos inclinamos a pensar que quizá aquí esté la explicación del cambio de opiniones vitorianas que puede advertirse en la última de dicha relección *Sobre los indios*.

[50] V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. 146.

[51] Fray Luis Alonso Getino, *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Introducción, pp. XIII-XIV.

En segundo lugar, Getino, basándose en la dedicatoria de Boyer al inquisidor Fernando de Valdés y en los epigramas, establece que en 1557, fecha de la edición de Lyon, las relecciones "llevaban ya quince años preparadas y escondidas como un delito", que habían proporcionado a su autor "no leves contratiempos", que otros manuscritos de la misma obra "habían perecido víctimas de la polilla, el fuego y la idiosincrasia fatal o sino de su autor: *cui blatae, cui ignis, cui fata parentis*.[52]

En tercer lugar, Getino critica duramente la segunda edición de las relecciones, esto es, la hecha en Salamanca en 1565 por el padre Alfonso Muñoz, por estar "plagada de erratas".

Refiriéndose a las críticas que Muñoz dirige contra la edición de Lyon, comenta:

> propende uno a pensar que así como Boyer, por evitar un veto a su edición, la hizo fuera y la dedicó al Inquisidor General, así también Muñoz, temeroso de que todavía no estuviese el horno para bollos, simuló una necesidad de rectificar los *innumerables vicios de una obra*, sólo con el fin de presentar, sin riesgos, los trabajos de tan celebrado maestro... Después de esto, trató el asunto *litterario modo*, con el Comisario de la Inquisición; y para mejor despistar, dedicó la edición al príncipe heredero (D. Carlos, hijo de Felipe II).[53]

Por último, Getino concluye que lo que más dolió a los españoles era el hecho de que la obra de Vitoria hubiera sido publicada por primera vez por un francés:

> En realidad, lo que mordía no eran las erratas y descuidos de la edición primera, sino la vergüenza de que nos hubieran tomado la delantera. Los editores españoles se muestran muy injustos con el francés. Sin la osadía de éste, ellos no

[52] La edición de Lyon, 1557, fue 11 años después de muerto Vitoria, 18 años después de la carta de Carlos V, reconviniendo al prior de San Esteban y catorce años después de que pronunciase Vitoria la relección *De magia posterior*, en 1543, que al parecer fue la última que dio.

[53] Fray Luis Alonso Getino, *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Introducción, p. XXIII.

hubieran publicado en mucho tiempo, las preciadas cuartillas.[54]

Hubo otras ediciones de las relecciones de Vitoria; brevemente hacemos mención de algunas: la de Venecia, de 1571; Amberes, 1575; Ingolstadt, 1580; Lyon, 1586; Amberes, 1602; Colonia, 1686; Madrid, 1765; en 1917, la realizada por la Carnegie Institution, dirigida por James Brown Scott; en 1928, la del marqués del Olivart; en 1917, apareció la versión española de D. Jaime Torrubiano Ripoll; la de Teófilo Urdanoz en la BAC 1960; la edición crítica de la Asociación Francisco de Vitoria, al parecer de 1934.

Vitoria y Erasmo

Es necesario en un estudio sobre Vitoria acudir al análisis, aunque breve, de sus relaciones al interior de un espacio intelectual y religioso con Erasmo. En la relación Vitoria-Erasmo, jugó un importante papel el prestigiado humanista español Luis Vives.

Por otra parte si recordamos lo dicho en páginas anteriores, Vitoria vivió, durante sus estudios en París, ambientes académicos en los que chocaban diferentes corrientes filosóficas, esto, indudablemente pudo ser y fue muy positivo en cuanto a un intercambio y formación intelectual, pero también era inquietante.

Las fechas y acontecimientos que, brevemente, cito a continuación vienen a confirmar lo dicho. En el año de 1516 Erasmo publica su *Nuevo Testamento*; en 1517 Erasmo cumple 50 años y ocurre su primer encuentro con Luis Vives. En 1518 Erasmo prepara la reedición del *Enquiridión*; algunos teólogos atacan a Erasmo estableciendo nexos entre Erasmo y la Reforma de Lutero. En 1519 sale la primera edición de los *Coloquios*. Lutero escribe a Erasmo pidiéndole se una al movimiento de Reforma, Erasmo se declara neutral y responde a

[54] Fray Luis Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. 321.

Lutero que su principal interés es la paz entre los cristianos. En 1520 los grupos católicos presionan a Erasmo para que escriba contra las propuestas reformistas de Lutero, asimismo aumentan las críticas a Erasmo realizadas por varios teólogos católicos principalmente de la Sorbona y de Lovaina. Vitoria tiene en esos momentos entre 36 y 37 años. A Vitoria le toca vivir una época, por demás interesante, en la que ni París, ni la Sorbona, ni los colegios de distintas órdenes establecidos en la capital de Francia, eran lugares en los que se viviera una paz intelectual.

Indudablemente, como ya se ha dicho, Vitoria tuvo cierta relación con J. Maior y conoció sus *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo.* Por otra parte, con toda seguridad, puede afirmarse que Maior fue un antierasmista, esta opinión tiene como base los siguientes testimonios recogidos: Maior en su "Epístola", dirigida al señor Jorge de Hepburn, abad del monasterio de Arbroth, "Epístola" que aparece en su comentario al *Libro Primero de las Sentencias,* se refiere al hablar del colegio de Monteagudo con palabras de respeto y admiración a Noel Beda. "En el ilustre colegio de Monteagudo en París, mi casa nodriza que siempre con veneración se ha de nombrar, bajo nuestro maestro Noel Beda, excelente, muy solícito y sabio del mismo colegio.[55]

Beda era teólogo de la Sorbona y, lo más importante, escribió unas célebres *Annotationes* contra Erasmo;[56] a su vez éste respondió a las acusaciones de Beda con las *Supputationes.*

Por otra parte, Erasmo en su carta a Francisco de Vitoria, con fecha de 29 de noviembre de 1527, se refiere a Noel Beda:

> Sutor y Beda se imaginan que Erasmo es un infeliz personajillo... Y aun procede (Beda) con más crecida maldad cuando de aquí y de allá escoge palabras mías, pasando con execrable desenfado por encima de todo lo que aclara

[55] Este *Comentario a las Sentencias* se publicó en París en 1510.

[56] Según Ramón Hernández, *op. cit.,* p. 86. "El gran adversario de Erasmo fue desde el principio Noel Beda, verdadero árbitro del Colegio de Monteagudo, al que había regido en el decenio 1504-1514, y que será luego síndico de la Facultad de Teología entre 1520 y 1533. Cerrado a toda influencia humanista... en todo lo nuevo verá un peligro contra el dogma. Él promoverá en París las condenas universitarias contra Lefevre, contra Erasmo y contra Lutero."

> mi pensamiento... A veces sustituye mis palabras con palabras suyas, da de lado a las más, añade otras, y recurre a todo cuanto le parece utilizable para la tergiversación y la calumnia.[57]

Esta carta a la que volveré a referirme, fue escrita por Erasmo, cuando Vitoria ya había regresado a España; es un elocuente testimonio de las inquietudes del propio Erasmo dado el ambiente que, en su contra, prevalecía en Francia y España.

En torno a Erasmo surgieron posiciones muy disímiles, ya que muchos católicos lo siguieron con gran admiración, así como otros, aun cuando se inclinaban a la necesidad de volver a los libros sagrados, Antiguo y Nuevo testamentos, Hechos de los Apóstoles, se separaron de él y criticaron con rigor algunas de sus proposiciones.

Es necesario distinguir dos facetas en el pensamiento de Erasmo: una, la renovación de la vida cristiana, la oración mental, sincera y sin ostentación, producto de un profundo sentimiento de religiosidad y respeto a Dios, la renovación de carácter religioso y moral al interior de las órdenes monásticas, la necesidad de leer y conocer las Sagradas Escrituras; y otra, sus propuestas, análisis y críticas sobre ciertos dogmas establecidos y aceptados por la Iglesia católica. Una gran mayoría aceptaba las dos facetas a las que acabamos de referirnos; otros, únicamente la primera, y otros muchos entre los católicos no aceptaban ni una ni otra, lanzando contra Erasmo críticas y denuestos. Estas posiciones se relacionaban esencialmente con la cultura, la intransigencia, el sentido religioso, el fanatismo y a veces la prudencia de quienes las mantenían. Erasmo, por su preparación humanista y su filosofía de base esencialmente clásica, era partidario de separar la teología de la lógica árida y concisa, realizando una interpretación más viva y emocional de los textos sagrados. Como muchos de sus comentadores actuales han dicho se servía de "un método humanístico en el que confluían la dialéctica y la retórica.[58]

[57] *Erasmo. Obras escogidas,* p. 1686.
[58] Cornelis Augustijn, *Erasmo de Rotterdam. Vida y obra,* p. 211.

Su saber humanista clásico, aunado con una amplia visión filosófica sobre el mundo y sobre la vida, su inquietud por abrir nuevos caminos en un espacio de exégesis sobre los libros sagrados lo condujeron a un choque ineludible con la escolástica tradicional y aun, con aquella no tan tradicional.

La teología que propugnaba no era, por lo mismo, ni la tradicional de la escolástica ni la teología positiva introducida por los nominales y por la escuela agustinense.

Su teología se basaba en la tradición de la Iglesia de las primeras épocas del cristianismo, en los libros sagrados, en San Pablo y en los primeros Padres de la Iglesia y ,sobre todo, en una nueva exégesis de los testimonios anteriores planteando de esta manera una reforma peculiar al interior del catolicismo. Sus críticas a la tradicional forma de orar, más bien mecánica, carente de un profundo sentimiento de amor a Dios, a las costumbres relajadas entre los católicos (recordemos el *Enquiridión)*, a los frailes alejados de un auténtico camino hacia Dios, le valieron rigurosas censuras.

Por otra parte algunas de sus proposiciones, tales como las que enunciaba en relación con la Santísima Trinidad y a la divinidad de Cristo, daban lugar a peligrosas interpretaciones, incluso a que se le acusara de arrianismo.

En su *Enquiridión o manual del caballero cristiano* propone y aconseja una renovación religiosa y moral necesaria en el cristiano de su tiempo, por ejemplo cuando afirma: "Tú, por ventura, cuando oras solamente tienes ojos a cuantos salmos mal rezados has pasado por la boca, y piensas que en mucho parlar está puesta toda la virtud de la oración. Y este es un vicio principalmente de aquellos que aún son como niños principiantes en la letra sin levantarse ni crecer a la madurez del espíritu."[59]

Su crítica a los católicos acomodaticios e interesados en su propio bien es evidente: "Por cierto yo he gran vergüenza a causa de los que se tienen por cristianos, que la mayor parte de ellos como bestias mudas siguen y aun sirven a sus propios apetitos y están tan mal ejercitados en esta guerra que habla-

[59] *Enquiridión,* cap. I.

mos, que aún no saben hacer diferencia entre la razón y las perturbaciones."[60]

Indudablemente estas palabras que señalaban el camino para una auténtica vida cristiana, que criticaban una posición religiosa de ostentación exterior, su crítica a los monjes y al clero secular, en relación con sus costumbres relajadas, entusiasmaron a muchos católicos.

El *Enquiridión*, como sabemos, fue traducido en España por el arcediano de Alcor, Alonso Fernández de Madrid, en el año de 1525 y aunque al superior de los dominicos, García de Loaísa, que era también presidente del Consejo de Indias, le parecía peligrosa la publicación de dicho texto, Luis Coronel, secretario del inquisidor Alonso Manrique, se opone a esta opinión y el texto se imprime en 1526.

Erasmo, que estaba muy atento a la publicación de sus escritos y le agradaba reconocer a sus seguidores, escribió una carta al Arcediano de Alcor, fechada en Basilea el 15 de marzo de 1528: "Reverencio en ti este amor de la piedad y te agradezco infinitamente, como es mi deber, la singular benevolencia que me profesas... Estaba yo informado por cartas de muchos de que mi *Enquiridión* había sido vertido en lengua española con todo primor y elegancia; respecto de cuya era la versión, ésta es la primera noticia que tengo."[61] Le informa Erasmo su deseo de que traduzca otras obras de él.

Por otra parte, el propio Erasmo procuraba ser reconocido y aceptado por aquellos que tenían el poder político. Su carta a Carlos V en la que le hace saber que le dedica su *Paráfrasis del Evangelio según San Mateo*, nos lo viene a confirmar; asimismo las palabras de Erasmo al emperador guardan una curiosa coincidencia con algunos planteamientos de Vitoria en relación con la tarea del príncipe cristiano. En primer lugar agradece a Carlos V que acepte su obsequio; en segundo le advierte que "...los césares son ungidos y consagrados para defender o para reparar o para propagar la religión evangélica. Así que el

[60] *Ibidem*, cap. VI.

[61] Carta de Erasmo al arcediano de Alcor, escrita en Basilea el 15 de marzo de 1528, en *Erasmo. Obras escogidas*, p. 1693. Al parecer el que le dio la noticia a Erasmo fue Juan de Valdés en carta fechada el 23 de septiembre de 1527.

César no es doctor que debe enseñar el Evangelio, sino luchar por el Evangelio... fui de parecer que a nadie con mayor congruencia había de dedicar este don que a tu majestad".[62] Hay noticia de que el emperador Carlos V le otorgó una pensión a Erasmo.[63]

Recordemos que lo protegieron los papas León X, Adriano VI y Clemente VII. En España las opiniones estaban muy divididas. El arzobispo de Toledo, Alonso de Fonseca, primado de las Españas simpatizaba abiertamente con Erasmo. Esto puede comprobarse en su carta que dirige a Erasmo el 24 de abril de 1527; con palabras por demás significativas le informa:

> ...hete aquí que, mientras pensábamos que aquel fiero hervor había cedido y amansándose, tu *Enquiridión*, hablando el romance de Castilla saltó bruscamente en medio del proscenio y provocó la más brava tempestad que se vio jamás en nuestras tablas. Automáticamente comenzaron a aullar púlpitos, plazas, templos, basílicas (pues no había sitio donde no estuvieran apostados a trechos tan recios gritadores) que Erasmo era hereje, blasfemo, impío, sacrílego... Y así fue como cada día llegaban a oídos de los inquisidores rumores de nuevos alborotos originados de esta causa

...afirma Fonseca que a pesar de todo tienes "nuestro favor entusiasta y nuestra autoridad... y que no parezca que en lugar alguno te falta nuestra asistencia".[64]

El Inquisidor General Alonso de Manrique, a pesar de los compromisos que, por su cargo, tenía con los frailes, era también erasmista. Sin embargo a momentos tenía que contemporizar con los antierasmistas, por lo mismo su posición era ambigua; baste recordar que en 1522

[62] *Erasmo, op. cit.*, p. 1193. El traductor recuerda que Erasmo tenía gran confianza "en la popularidad y eficacia de esta obra" y transcribe a pie de página las palabras de Erasmo por demás significativas. "Gracias a mí leerá el Evangelio el labrador, el carpintero, el cantero, el tejedor y aun las cortesanas y el rufián; y en fin lo leerán los turcos." *Erasmo, op. cit.*, p. 1653.

[63] Puede consultarse la carta de Erasmo a Mercurio Gattinara. *Erasmo, op. cit.*, p. 126.

[64] *Ibidem*, p. 1653.

> ...el Maestro Juan de Oria que desempeñaba la cátedra de Biblia, había escandalizado a los dominicos de San Esteban con ciertas proposiciones atrevidas que le valieron hacia 1525, un proceso ante la Inquisición de Valladolid. No sólo se le privó de su cátedra, sino que se le condenó con una prohibición general de enseñar teología o artes liberales y se le encerró en el monasterio de San Pedro de Cerdeña, en las inmediaciones de Burgos.[65]

Entre los erasmistas españoles podemos citar, entre otros, a Juan y Alfonso de Valdés, Juan de Vergara, canónigo de Toledo, y a Luis Coronel o Luis Núñez Coronel, Jerónimo Ruiz de Virues, quienes defendieron la causa de Erasmo. La mayoría de los intelectuales de la Universidad de Alcalá se inclinaron por Erasmo.

También se dieron severas críticas de connotados intelectuales españoles, en relación con las proposiciones erasmistas; entre dichos críticos es necesario citar al franciscano Luis de Carvajal quien en 1528 escribe su célebre *Apología* de la vida monástica en la que defiende a los frailes españoles lanzando en ella severas críticas y acusaciones a Erasmo.

Diego López de Zúñiga,[66] quien en 1520 era profesor de la Universidad de Alcalá, escribió las *Anotaciones contra Erasmo de Rotterdam en defensa de la traducción del Nuevo Testamento.* Zúñiga era un gran erudito, había participado en la *Políglota* y criticó severamente la traducción que Erasmo había hecho del Nuevo Testamento. Erasmo respondió a Zúñiga con una *Apología* en la que defendía su postura. A su vez Zúñiga redactó contra Erasmo un texto que tituló *Blasfemias e impiedades de Erasmo de Rotterdam,* publicado en Roma en 1522.[67]

[65] M. Bataillon, *Erasmo y España*, p. 157. Bataillon toma esta noticia de Esperabé, *Historia de la Universidad de Salamanca*, t. II, pp. 379-380, Salamanca, 1917.

[66] Es necesario aclarar que a Zúñiga se le llama también, a veces, Estúñiga, sin embargo reuniendo referencias, entre ellas las que ofrece Ramón Hernández en su obra *Un español en la ONU. Francisco de Vitoria,* llego a la conclusión de que era la misma persona.

[67] Remitimos a Ramón Hernández, *op. cit.*, pp. 82 y ss.

Zúñiga, en carta dirigida desde Roma el 4 de mayo de 1522 a Juan de Vergara, se expresa de este modo contra Erasmo:

> Ahí tienes recién salida de la prensa y por mí publicada en esta gloriosa ciudad, la nueva obra que reseña las blasfemias y las impiedades de Erasmo. En ella rastrearás fácilmente cuál sea el ánimo, cuál la mente, cuál la religión de ese Erasmo. Hallarás que claramente comparte el sentir de Arrio, de Apolinar, de Joviniano, de los secuaces de Wiclef y los husitas y, finalmente del propio Lutero, a quien Erasmo y sólo Erasmo, con estas blasfemias suyas, le instruyó para la impiedad y le armó y le adoctrinó.[68]

Otro de los españoles que atacó con todo rigor a Erasmo, fue el hermano de Vitoria, Diego de Vitoria también perteneciente a la Orden de Predicadores.

En este clima de polémica, críticas y alabanzas en torno a Erasmo y a su obra, se encontraba Vitoria desde su regreso a España. Su preocupación debe haber sido grande por las distintas y contrarias opiniones que se daban en España en relación con Erasmo y su obra. ¿Cuál fue en verdad la posición que guardó Vitoria ante Erasmo? Es difícil definirla, quizá después de algunos testimonios de la Junta de Valladolid y de sus propias palabras en la censura a las propuestas de Erasmo, pueda en cierto modo aclararse.

El inquisidor Alonso de Manrique se vio forzado, por la presión que sobre él ejercían los monjes españoles contrarios a Erasmo, a celebrar una junta, no precisamente para condenar a Erasmo ni a su obra, sino solamente para analizar críticamente las proposiciones planteadas por Erasmo en sus distintas obras. Esta fue la que se conoce como "Junta de Valladolid", nombrada por algunos "Conferencia de Valladolid".

Antes de comenzar la junta el inquisidor pidió a la Universidad de Salamanca la asistencia de Vitoria a ella, esto puede comprobarse por la carta que Manrique dirigió al claustro de dicha universidad, en marzo de 1527.

[68] *Erasmo, op. cit.*, p. 1629. Al parecer Zúñiga le envió a Vergara su obra contra Erasmo. El Colegio de Cardenales prohibió la impresión de dicha obra pero unos frailes hicieron, de ella, una edición clandestina.

> Muy Reverendos Señores: Sobre algunas cosas que tocan al servicio de Dios y bien de nuestra santa fe católica, tenemos necesidad del Reverendo señor padre fray Francisco de Vitoria, y pues de esa tan insigne Universidad es bien que nos aprovechemos, os pedimos Señores por merced que le deís licencia para que pueda venir aquí por algunos días que no serán muchos, y en ello será nuestro señor servido y nos por nuestra parte lo recibiremos con singular merced y beneficio.[69]

En cartas posteriores pidió la asistencia de Frías, Córdoba, Oropesa y Siliceo, al parecer estos dos últimos faltaron a última hora. Por la Universidad de Alcalá fueron llamados, "el Maestro Ciruelo, el doctor Sancho Carranza de Miranda y el doctor Pedro de Lerma, abad de la Magistral y cancelario de la Universidad de Alcalá"; el Inquisidor General "había llamado asimismo a su propio secretario (el doctor Coronel), al obispo Cabrero y al doctor Miguel Gómez, erasmistas todos", así como a fray Alonso de Virués, al que se refiere Vives en carta dirigida a Erasmo desde la ciudad de Brujas.[70]

La insistencia y el interés del inquisidor por la asistencia de Vitoria a la junta, se debió en primer lugar a la fama de gran teólogo que tenía, por cierto muy merecida, y a la mención que Luis Vives hizo de él a Erasmo en carta fechada el 13 de junio de 1527. El juicio de Vives sobre Vitoria es, como veremos,

[69] En fray Luis G. Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. 92.

[70] Vives en carta del 20 de junio de 1527, desde Brujas, dirigida a Erasmo se refiere a Alonso de Virués (llamándolo Alfonso Virués, al parecer era la misma persona).

Las palabras de Vives son significativas y aclaratorias: "Sobre las cosas de España referentes a ti, te comuniqué recientemente lo que desde allí me había escrito Alfonso Virués... Virués incorpora a este fajo mío todas esas cartas que te envío, para que entiendas que él no es uno de los que tú puedas sospechar, como si defendiera tu causa con no bastante buena fe o se hubiera puesto de tu parte cuando estaba a punto de ir contra ti. De ello me dan fe todos los que llegan de España. Él ha tenido que arrostrar tremendas contrariedades de parte de sus hermanos por tu causa; y no hay nadie que haya abrazado y defienda tu doctrina con más naturalidad y sinceridad que él. Además es un predicador de primer orden... hombre de extraordinaria gravedad, de costumbres y de vida muy ejemplar, hombre muy digno de que lo conozcas de cerca y de que lo ames y le incluyas... en la lista de tus amistades de aquellas, digo, más selectas y de mayor calidad". *Juan Luis Vives. Epistolario*, p. 474.

por demás elocuente; debió ser conocido desde antes y comentado por amigos comunes, de este modo pudo llegar a Manrique o bien directamente por el mismo Luis Vives.

En dicha carta, escrita desde Brujas, se refiere a una entrevista entre Virués y Victoriano, así gustaba de llamar a Diego, hermano de Vitoria, fanático oponente y crítico de Erasmo. Transcribo la opinión de Vives:

> Tiene este Victoriano un hermano carnal, que en nada se le parece, a saber: Francisco de Vitoria, dominicano también, teólogo de París, varón del mayor renombre y autoridad entre los suyos, el cual, y no una vez sola, ha defendido briosamente tu causa en una muy concurrida reunión de teólogos del Colegio de Paris; está en esa suerte de controversias sumamente ejercitado, y desde su niñez ha tenido trato muy feliz con las buenas letras; *te admira y te profesa adoración*; pero así como es inteligente hasta la exageración, es de temperamento sosegado y aún si es no es indolente; de no ser así hubiera parado los pies a su hermano, que se desboca más de lo que era razón. Muchos siniestros pudiera él haber remediado en España en estos asuntos por la autoridad y opinión de sabio de que goza entre sus hermanos de hábito y la mayoría de sus paisanos.[71]

Aun cuando las palabras de Vives, "te admira y te profesa adoración" fueran en su contenido un tanto exageradas, son, sin embargo, indicadoras de algunas valientes actuaciones de Vitoria en París, lejos de la tensión y la prudencia que el ambiente de España provocaban en él. El texto de la carta de Vives es interesante, aclaratorio y rico en un estudio sobre Vitoria, ya que existen pocos testimonios y en general se ha tratado muy someramente las actuaciones y posiciones de Vitoria en sus años en París. Asimismo Vives lo debió conocer muy bien pues los adjetivos que dedica al carácter del dominico son acertados, además de, por lo mismo, hacerlo responsable en relación con "siniestros", al parecer de carácter religioso y polí-

[71] *Erasmo, op. cit.*, p. 1438, cursivas de la autora.

tico, en España. ¿Cuáles fueron estos siniestros?, no se sabe con certeza, pero quizá Vives se refiere a las protestas y actos de algunos monjes españoles contra Erasmo.

La junta o conferencia de Valladolid se celebró en varias sesiones entre el 27 de junio[72] al 13 de agosto, fecha en que a causa de una epidemipoblado de Pisuerga y a de peste que se había declarado en el que se temía llegara a Valladolid, el inquisidor suspendió las sesiones que, por cierto, no volvieron a celebrarse.[73]

Los frailes españoles presentaron en la junta un libelo en el que acusaban y juzgaban las propuestas de Erasmo que según su parecer eran peligrosas y heréticas. Las reunieron en 22 capítulos cada uno con un título que especificaba su contenido:

> 1. Contra la sacrosanta Trinidad de Dios; 2. Contra la divinidad, dignidad y gloria de Cristo; 3. Contra la divinidad del Espíritu Santo; 4. Contra la santa Inquisición de los herejes; 5. Contra los sacramentos de la fe católica y ortodoxa; 6. Contra la confesión; 7. Contra la eucaristía; 8. Contra el sacramento del orden; 9. Contra el matrimonio; 10. Contra la autoridad de la Sagrada Escritura, de los evangelistas y de los apóstoles; 11. Contra la cristiandad, los concilios y los Padres ortodoxos; 12. Contra el honor de Santa María Virgen; 13. Contra la autoridad del Sumo Pontífice y del Concilio; 14. Contra las ceremonias eclesiásticas; 15. Con-

[72] El juramento al que se vieron obligados los teólogos al comenzar la junta es el siguiente: "Que v.s. y mds. juran por Dios y estos santos Evangelios que corporalmente tocaron sus manos que en la examinación de la doctrina de Erasmo sobre que son aquí congregados dirán y votarán según Dios y sus conciencias les dictaren... Así mesmo que juran de tener secreto en lo que en esta catholica Congregación se hablara y platicara... Jueves a XXVII de Junio de MDXXVII se comenzó la católica Congregación sobre las obras de Erasmo y se hizo este juramento por todos los de la congregación... yo el secretario Joan García." Recogida en fray Luis G. Alonso Getino, *op. cit.*, p. 104. Al transcribirlo en estas páginas se ha conservado ortografía y redacción.

[73] "Martes XIII de agosto... Su Rma... Señoría les hizo un grande razonamiento por causa de la sospecha de la pestilencia, diciendo, entre otras cosas, quánto le pesaba que no se pudiese continuar la catholica Congregación hasta dar conclusión en este negocio, y lo que le parecía que se debía hacer. Respondió cada uno de los theólogos lo que le pareció, y la resolución fue que por agora se fuesen y que todos estudiasen las proposiciones de Erasmo y que Su Señoría Rma. les escribiría adónde habían de volver...". En fray Luis G. Alonso Getino, *op. cit.*, p. 104. Se ha conservado ortografía y redacción.

tra la diferencia de alimentos y los ayunos eclesiásticos; 16. Contra el celibato; 17. Contra los doctores eclesiásticos; 18. Contra las indulgencias; 19. Contra el culto de los santos; 20. Contra el derecho de los bienes temporales; 21. Contra la libertad del albedrío; 22. Contra las penas del infierno.[74]

Dichas acusaciones iban precedidas de la siguiente dedicatoria al inquisidor Manrique: "En consecuencia, suplicantes te entregan y dedican a ti, que eres honra del episcopado, el presente libelo, en el que está todo cuanto nos ha parecido digno de someter a tu censura y examen entre lo que la premura del tiempo nos ha permitido hallar en algunas obras de Erasmo." Al parecer algunas de las anteriores propuestas las tomaron los frailes españoles de las *Annotationes* de Beda contra Erasmo así como también de las acusaciones antierasmistas de Edward Lee.

Lee había sido nombrado, por el rey de Inglaterra, embajador de paz en España y según Erasmo "provocó un mortal y calamitoso incendio", al parecer hizo lo mismo en la Universidad de Lovaina.

El libelo de los monjes españoles contra algunas "propuestas" de Erasmo, no se distinguía por su rigor y método. En general puede decirse que insistían, primordialmente, en las tres siguientes cuestiones planteadas en los tres primeros capítulos: acusando a Erasmo de Herejía a causa de los antitrinitarios y arrianos

Erasmo escribió en su defensa *El gusto de la respuesta a los artículos anotados por los monjes* (o bien *Gustosamente responde a los artículos anotados por los monjes*), este escrito lo envió a Manrique; más tarde escribió su *Apología a algunos monjes españoles*, en la que respondía a cada una de las acusa-

[74] Miguel Avilés, *Erasmo y la Inquisición (el libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles)*, p. 11. Avilés nombra como defensores de Erasmo en la junta a Coronel y a Cabrero; es de lamentar que no tome en cuenta la intervención de Vitoria sometiéndola a un análisis crítico. Las mismas acusaciones transcribe fray Luis. G. Alonso Getino en *El Maestro fray Francisco de Vitoria*, p. 95. Marcelino Menéndez Pelayo, enumera sólo 21 en su *Historia de los Heterodoxos Españoles*, vol. IV, pp. 91-92.

ciones que se le habían lanzado. Divide su apología en cinco partes designando cada una de ellas con el nombre de títulos o capítulos.

Transcribo, antes de pasar a la intervención de Vitoria, algunos párrafos de la carta que Juan de Vergara escribe a Erasmo desde Valladolid el día 24 de abril de 1527. El contenido de esta carta es muy significativo y aclaratorio en relación con el ambiente que privaba al interior de la junta, a la circunstancia en que se daba y al propio carácter de Erasmo, así como puede advertirse que Vergara no se deja llevar por vanos entusiasmos sino que es sumamente realista en su análisis de la situación y en los consejos a Erasmo.

Vergara no nombra en su carta a Vitoria, pues aunque la escribe antes de la intervención de éste, bien podía hacer referencia a él, lo cual nos viene a indicar que los erasmistas, a pesar de lo dicho por Vives, no tenían gran confianza en los posibles argumentos de defensa a Erasmo que podía esgrimir el dominico.

Juan de Vergara informa a Erasmo: "Por fin se llegó el 28 de marzo. Y he aquí como van saliendo de sus madrigueras nuestros frailes con una abrumadora carga de herejías." Advierte que las opiniones de dichos frailes se enviaron a los teólogos "complutenses los unos, los otros salmanticenses, con el fin de que dieran su dictamen no como jueces sino como asesores". Le advierte que a él se le excluyó "del número de estos censores, recusado por los adversarios por mi afición demasiada a tu persona y a tus doctrinas".

Le aconseja que llegado el momento de la defensa debe conducirse serenamente:

> Conoces tú la austeridad de nuestro modo de ser; los extranjeros nos critican por afección excesiva de gravedad. Por esto debes saber que ganaran nuestras más grandes simpatías tu defensa si conjugare la mayor templanza con la más serena gravedad. No siendo así te anuncio que tu óptima causa se convertiría en pésima para nosotros, y no habrá cosa que haga más daño a tu nombre.

> Todos tenemos aquí inconmovible certinidad en el buen suceso de este juicio. Tienes la fortuna de contar con unos jueces que son la equidad personificada: el Arzobispo de Sevilla y el gravísimo Senado de Padres inquisidores, varones íntegros y prudentes... no dejan de comprender que tus adversarios se echan de cabeza en su perdición, espoleados más por envidia y odio que por juicio y razón. Conceden muchísima importancia a los documentos pontificios que tanto te honran... Demás de esto el César te estima en cuanto vales y sinceramente está de tu parte...

Vergara comunica a Erasmo que Alfonso de Fonseca, arzobispo de Toledo, se ha acercado varias veces al César "para interesarlo en esta causa tuya". Es interesante la mención que hace del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, fallecido en 1517; le recuerda a Erasmo "maravilloso es el aprecio en que te tuvo y con qué viva llama de deseo anheló gozar de tu trato".

Concluye la carta nombrándole a algunos de sus defensores, como Mercurio Gattinara, canciller del César, Alfonso Valdés, secretario del César quien, según Vergara, "resultá un defensor acérrimo de tu dignidad", Luis Coronel "varón de gran autoridad y saber eximio".[75]

La intervención de Vitoria, si nos guiamos por la fecha de su "censura", tuvo lugar el 6 de julio de 1527. A continuación transcribo dicha censura y en nota a pie de pagina su versión en latín.[76]

> El juicio de Fr. Francisco de Vitoria en relación a las objeciones hechas por Erasmo en el título contra la divinidad y gloria de Cristo.
> La proposición de Erasmo es: *Sólo el padre es llamado verdadero Dios en el Evangelio.*

[75] *Erasmo, op. cit.*, p. 1657.

[76] Circa objeta Erasmo in titulo illo contra Christi divinitatem et gloriam, f. Francisci Victoriae judicium.
Propositio Erasmi est. *Solus pater in Evangelio est Dictus verus Deus.*
Primo dico quod Christus in Evangelio in pluribus locis aperte est dictus Deus.
Secundo dico quod cum idem sit Deus et verus Deus, ubicumque Christus dicitur Deus, dicitur verus Deus.

En primer lugar digo que Cristo en muchos pasajes del Evangelio es llamado claramente Dios.
En segundo lugar digo que, puesto que es lo mismo Dios y verdadero Dios, donde quiera que se llama a Cristo Dios se le llama verdadero Dios.

Tertio dico quod illa propositio *solus pater in Evangelio est dictus verus Deus*, absolute sumpta, et in sensu in quo communiter accipi potest, est falsa et herética.

Quarto dico quod si capiatur in isto sensu, *solus pater in Evangelio est dictus verus Deus, id est*, de solo patre invenitur in Evangelio affirmata haec oratio *verus Deus*, si Evangelium accipiatur specialiter pro quatuor Evangeliis, propositio potest tolerari.

Quinto dico, quod ut mihi videtur, intentio Erasmi non est loqui de illa propositione in illo sensu, nec de Evangelio ita stricte, scilicet, pro toto novo Testamento.

Ultimo dico quod sive Erasmus sensum catholicum in illa propositione intendat sive non, propositio in loco in quo est, est scandalosa et periculosa in fide legentibus atque ideo omnino tolenda.

Circa secundam partem illius tituli in qua Erasmus firmiores auctoritates Scripturarum ad probandam Christi divinitatem ita interpretatur ut ne unam quidem relinquat in qua non tergiversetur.

Dico primo quod cum Erasmus non solum in apologiis sed etiam in ultimis annotationibus ubi ex sententia propria et ex suo loquitur suis tergiversationibus et calumniis suspiciones ingerat legentibus non posse aperte ostendi ex sacris litteris Christum esse verum Deum, et potissima loca ad ostendendum quomodo Deus est infirma reddat, dico inquam, hoc esse valde schandalosum in fide, et in apertum favorem arianae heresies,(*sic*) atque adeo omnino non ferendum, maxime cum ipse dicat patres illos priores vim fecisse scripturis et violenter eas detorsisse adversus hereticos.

Secundo dico quod illud quod dicit Erasmus sup Ad Rom. IX: *ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia deus benedictus*, nisi hec (*sic*) particula sit adjecta, est ingerere similem suspitionem de divinitate Christi, sicut in aliis locis facit et est infirmare Scripturam sacram, et valde scandalosum in fide. Idem dico de illo alio dicto eius quod statim sequitur, sicuti et alias quasdam adjectas offendimus.

Hec (*sic*) omnia dixerim subiciens s-s- ro. eccle. et cuilivet melius sentienti.

F.F. Vitoria.

De propositionibus in operibus Erasmi Roterodami receptis et Erasmo obiectis circa articulum Sanctissimae Trinitatis F. Francisci Victoria judicium quod subjicit censurae sacrae romanae ecclesiae.

Prima propositio est in qua Erasmus dicit se non reperisse in codicibus graecis illud triplex testimonium in coelo quod legitur in prima canonica Joannis. cap. V: *Tres sunt* qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum, Spiritus Sanctus et hi tres unum sunt, et postea ut contendere (?) non esse de canone.

Respondeo, primo. Puto illud testimonium pro certo esse de canone, et asserere contrarium est temerarium et schandalosum. Secundo dico, mihi videri Erasmum et in ultima editione *de hoc ut dubitatur*, ut lectorem dubium relinquere, atque adeo locum illum vel tollendum ut (aut) emendandum.

2a. *Propositio* est in qua Erasmus ut diceret, et si testimonium illud sit de canone non in admodum valere adversus arrianos, sane quod probabilius intelligi possit de unitate non naturae sed consensus.

Respondeo cum illud testimonium ab ortodoxis prioribus exponatur de unitate naturae, temerarium et schandalosum esse ad alium sensum detorquere. Secundo dico mihi videri et Erasmum verum et catholicum sensum probare, sed non satis alium et alienum improbare.

3a. *Propositio* Erasmi est. Fortasse praestiterat hoc piis studiis agere, ut nos idem reddamur cum Deo, quam curiosis studiis decertare quomodo differat a patre filius, aut ab utroque spiritus sanctus.

En tercer lugar digo que la proposición *Sólo el Padre es llamado verdadero Dios en el Evangelio*, considerada de manera absoluta y en el sentido en que comúnmente puede ser tomada, es falsa y herética.

Respondeo primo. Si intelligatur fugiendas esse quaestiones quasdam curiosas et inútiles cujusmodi nonnullas scholastici tractant, rectum et sanctum esse dogma, si autem velit, damnare contestiones quibus patres sancti unitatem essentiae cum trinitate personae adversus haereticos tutati sunt, dogma esse schandalosum et injuriosum in patres et ecclesiam.

Secundo dico cum herasmus *heb. primo* dicat hipostasis et homusion indignam rem propter quam orbis concordia turpiter scinderetur, et in apología ad Leum sub eodem loco idem gravioribus verbis repetat, ut illud dogma illo spectare, ut improbet contentionem ab ecclesia et patribus contra arrianos susceptam, sentireque potius feredam arianorum quam ea de causa ecclesiae concordiam scindendam. Equidem nolim hoc sentire de Erasmo *viro catholico*, sed certe quod negari non potest occasionem magnam prebuit lectoribus ut ita sentirent.

4a. *Propositio Erasmi*, quod arriani negant non video posse doceri nisi ratiocinatione.

Respondeo primo. Puto quod arriani negant, id est, totum articulum de Trinitate sufficienter probari posse authoritatibus ed testimoniis Scripturae Sacrae, et oppositum dicere non esse pium sed schandalosum.

Secundo dico cum Erasmus alibi tandem ad hoc deveniat, ut dicat se credere articulum de Trinitate propter authoritatem ecclesiae, mihi videri, Erasmo non tantum ad hoc probandum valere testimonia Scripturae quantum Sanctis Patribus valuerunt, quod lectoribus suadere periculosum est in fide.

5a. *Propositio Erasmi* est, fortasse haec est bona pars christianae religionis, in rebus divinis venerari omnia, nihil autem affirmare praeter id quod in sacris litteris palam expressum est.

Respondeo: primo haec propositio cujuscunque sit per se, et sine exceptione posita, tum errónea, tum errorum fons et origo est, et jam olim ab eclesia damnata.

Secundo dico, illam propositionem ab Erasmo importune et temere positam, postquam posuerat solum patrem in evangelio dictum verum deum et Spiritum Sanctum nec ab Hilario nec a superioribus deum apellatum. Atque ita non obstantibus additionibus quas in secunda editione adjecit, videri posse Erasmum non improbare quidem partem (?) ecclesiae traditionis, qua pleraque et credimus et praedicamus non ita palam in sacris literis (sic) expresa, sed magis laudare veterum religionem, qui ut ipse putat nihil affirmare audebant praeter id quod in sacris litteris distinte contineretur, et hoc nominatim de Spiritu Sancto; quod si hoc Erasmus non sentit, certe locum lubricum et periculosum legentibus reliquit.

Ultimo dico, omnia ista Erasmo objecta ejusmodi esse ut si ipse catholicam sententiam tenuerit, ut credere par est, id inde ad corfirmandam fidem nihil sint profutura, et infirmorum aut levium, aut novorum hominum fidei plurimum obesse possint, qui in varias suspitiones ex ea lectione trahi possunt, ut ea quae fidei sunt, non tam constare suspicerent, quam antea credebant. Atque adeo hujusmodi pusillorum schandalum non contemnendum et hujusmodi sermones vitandos quod fieri alia ratione non potest quam ut haec et similia Erasmi dicta aut tollantur aut corrigantur; et haec puto me dixisse ipso Erasmo non invito.

Dixi de mandato Rmi. Domini archiepiscopi hispalensis Generalis Inquisitoris. Vallisoleti. VI Jullii. Anni. M.D.XXVII.

F. Franciscus Vitoria.

Fray Luis G. Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, pp. 98-100.

En cuarto lugar digo que si se tomara en ese sentido, *Sólo el Padre es llamado verdadero Dios en el Evangelio*, esto es, que sólo acerca del Padre se encuentra en el Evangelio ésta afirmación de *verdadero Dios*, si por el Evangelio se entendiera especialmente los cuatro Evangelios, la proposición puede ser tolerada.
En quinto lugar digo que a mí me parece que la intención de Erasmo no es referirse a aquella proposición en aquel sentido ni referirse al Evangelio tan estrictamente de modo que abarque a todo el Nuevo Testamento.
En último lugar digo que o Erasmo, en dicha proposición se expresa en sentido católico o no. La proposición en el lugar en que está es escandalosa y peligrosa para los creyentes y por esa razón debe suprimirse absolutamente.
En relación con la segunda parte de dicho título en donde Erasmo de tal modo interpreta a las autoridades más firmes de las Escrituras que prueban la divinidad de Cristo, no deja de lado ni una sola en donde no tergiverse (su sentido).
Digo en primer lugar que, aunque Erasmo no sólo en las *apologías* sino también en las últimas *anotaciones*, que es donde expresa su propia opinión y su sentir inculca sospechas con tergiversaciones y calumnias, en los que leen en sus obras, que no puede demostrarse, abiertamente, a partir de las Sagradas Escrituras, que Cristo es verdadero Dios, y aunque regrese sin vigor a pasajes muy conocidos para demostrar la forma en que Cristo es Dios, digo de nuevo que esto es muy escandaloso para la fe y muy favorable para la herejía arriana, por lo cual de ningún modo debe aceptarse, sobre todo porque él mismo dice que aquellos primeros padres violentaron las Escrituras y violentamente las deformaron para oponerse a los herejes.
En segundo lugar digo que aquello que dice Erasmo sobre la Epístola a los Romanos 9: *de quienes procede Cristo según la carne quien es Dios bendito sobre todas las cosas,*[77] a no ser que la última oración se añada, mencionar sólo la

[77] Rm 9 5. "Cuyos son los patriarcas y de quienes según la carne procede Cristo, que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos amén."

primera es una sospecha sobre la divinidad de Cristo, de la misma manera hace en otros pasajes y así se debilitan las Sagradas Escrituras lo cual es muy escandaloso para la fe. Igualmente digo sobre aquella otra opinión suya que sigue inmediatamente como también estamos en contra de algunas otras que son semejantes. He dicho todas estas cosas proponiéndolas a la Santa Iglesia Romana y a cualquier opinión mejor. Fr. Francisco de Vitoria.

Juicio de Fr. Francisco de Vitoria que somete a la censura de la Santa Iglesia Romana acerca de las proposiciones recibidas sobre las obras de Erasmo de Rotterdam y las objeciones a Erasmo en torno al artículo de la Santísima Trinidad.

La primera proposición es aquélla en donde Erasmo dice que él no encontró en los códices griegos el triple testimonio [de la Santísima Trinidad] en el cielo, testimonio que se lee en la primera canónica de Juan, cap. 5:[78] *Tres son* los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo, el Espíritu Santo y los tres son uno solo; y después para polemizar no parte del canón.[79]

Respondo en primer lugar, pienso que tal testimonio ciertamente procede del Canón, y asegurar lo contrario es temerario y escandaloso. En segundo lugar digo que me parece que Erasmo, incluso en la última edición de *hoc ut dubitatur* [*acerca de lo que se duda*] queda en duda el lector y por tal razón aquel pasaje o debe suprimirse o enmendarse.

La segunda proposición es aquélla en donde Erasmo parece decir que si aquel testimonio procediera del Canón, de ningún modo vale contra los arrianos, en razón de que es más probable que pudiera entenderse no en relación con la unidad de la naturaleza, sino con la de los católicos. Respondo que, exponiendo aquel testimonio sobre la unidad de la naturaleza, desde el principio de la ortodoxia, es temerario y escandaloso deformarlo en otro sentido. Digo

[78] 1Jn 5 7. "Porque tres son los que testifican, el Espíritu, el agua y la sangre y los tres se reducen a uno solo."

[79] Getino en su traslación del texto de Vitoria pone en este lugar una interrogación porque hay ambigüedad en la sintaxis latina.

en segundo lugar que me parece que también Erasmo prueba el sentido verdadero y católico, pero no desaprueba suficientemente lo contrario.
La tercera proposición de Erasmo es que quizá habría sido preferible tratar en los estudios piadosos la manera en que nosotros volvamos a Dios en lugar de polemizar en estudios minuciosos de qué modo el Hijo difiere del Padre o el Espíritu Santo de ambos.
Respondo en primer lugar que aunque se entendiera que deben evitarse algunas cuestiones minuciosas, y los escolásticos tratan algunas inútiles de este tipo, de cualquier forma el dogma es recto y santo; pero si quisiera dañar las cuestiones en las que los Santos Padres defendieron la unidad de la esencia con la trinidad de la persona para oponerse a los herejes, lo dicho sobre el dogma, por Erasmo, sería escandaloso e injurioso contra los Padres y la Iglesia.
En segundo lugar digo que cuando Erasmo en relación con la primera epístola a los Hebreos,[80] dice que la hipóstasis y la consustancialidad son un asunto indigno a causa del cual la concordia del orbe torpemente se escindió y en la apología a Lee sobre el mismo pasaje repite lo mismo, con palabras más graves aun para referirse a aquel dogma, que desaprueba la disputa sostenida por la Iglesia y los padres contra los arrianos y que piensa que la concordia se escindió más bien por la lucha contra los arrianos que por la causa de la Iglesia. Ciertamente no quisiera pensar esto de Erasmo, varón católico, pero en verdad no puede negarse que dio gran ocasión a los lectores para que pensaran de esta manera.
La cuarta proposición de Erasmo es: lo que niegan los arrianos, no creo que pueda mostrarse a no ser con un largo razonamiento.
Respondo en primer lugar. Pienso: los arrianos niegan que todo el artículo sobre la Trinidad, pueda probarse suficientemente con las autoridades y testimonios de la Sagrada Escritura, y que decir lo opuesto no es piadoso sino escandaloso.

[80] Cfr. Hb1 3.

En segundo lugar digo, que cuando Erasmo en otra parte llega finalmente al punto en que dice que él cree en el artículo sobre la Trinidad por la autoridad de la Iglesia, me parece que los testimonios de las Escrituras, para probar esto, no tuvieron tanta fuerza para Erasmo cuanta tuvieron para los Santos Padres, y que al influir en sus lectores sobre este punto, pone en peligro la fe.

La quinta proposición de Erasmo es que quizá una buena parte de la religión cristiana es venerar todo lo relacionado con las cosas divinas y no afirmar nada excepto aquello que está claramente expuesto en las letras sagradas.

Respondo: Primeramente esta proposición del tipo que por sí misma sea, y expuesta sin excepciones tanto es errónea, como fuente y origen de errores y ya desde hace tiempo fue condenada por la Iglesia.

En segundo lugar digo que aquella proposición fue expuesta de forma inoportuna y temeraria por Erasmo después de que había expuesto que sólo el Padre es llamado verdadero Dios en el Evangelio, y que el Espíritu Santo no es llamado Dios ni por Hilario ni por los anteriores. Además, no obstante las adiciones que presentó en la segunda edición, puede parecer de esta manera que Erasmo no desaprueba una cierta parte de la tradición de la Iglesia en la que creemos y predicamos muchas cosas no claramente expresas en las sagradas letras sino que más bien alaba la religión de los antiguos, los que, como él mismo piensa, nada osaban afirmar excepto aquello que estuviera contenido con precisión en las sagradas letras, y esto específicamente sobre el Espíritu Santo; y si Erasmo no está de acuerdo con esto, ciertamente deja a los lectores un texto crítico y peligroso.

En último lugar digo que todos esos puntos objetados por Erasmo son de tal tipo que si él mismo tuviera una opinión católica, como es conveniente creer, a pesar de ello en nada habrán de ser útiles para confirmar la fe y podrán dañar muchísimo la fe de los *hombres débiles o ligeros o novatos*, los cuales pueden ser arrastrados hacia variadas suspicacias por las proposiciones de Erasmo, de modo que

aquellas cosas que son propias de la fe caigan en sospecha en la misma medida que antes las creían.
Y reconozco que no debe desdeñarse el escándalo de los hombres pusilánimes y deben evitarse polémicas de este tipo porque esto no puede suceder por otra razón sino para que se quiten o corrijan estas opiniones y otras semejantes de Erasmo y afirmo que yo he dicho estas cosas al mismo Erasmo y él no se mostró renuente.
He dicho sobre el mandato del reverendísimo Señor Arzobispo de Sevilla, Inquisidor General.

En Valladolid, 6 de julio de 1527.

Fr. Francisco Vitoria.[81]

Hasta aquí los juicios de Vitoria sobre las propuestas de Erasmo en relación con la divinidad y gloria de Cristo y en relación con el artículo de la Santísima Trinidad.

En verdad la posición de Vitoria, por la peculiar situación creada entre críticos y seguidores de Erasmo, era muy difícil, sin embargo él la resuelve con gran maestría e inteligencia, en forma por demás prudente, lejana, desde luego, a un fanatismo religioso.

Repasemos brevemente los dictámenes de Vitoria, de ellos podemos concluir que sus palabras concretas y mesuradas resaltan frente al fanatismo presente en el "libelo" entregado por los monjes españoles al inquisidor. A momentos se descubre en Vitoria una consideración hacia Erasmo, por ejemplo cuando dice que le parece que su intención, al referirse al Evangelio, no fue la de abarcar todo el Nuevo Testamento; sin embargo señala, concretamente, aquello que le parece "escandaloso" y "favorable para la herejía". Sutilmente advierte, en relación con lo dicho por Erasmo sobre la Epístola a los Romanos 9, la diferencia entre las dos oraciones y la necesidad de mencionar las dos.

En su dictamen sobre las proposiciones de Erasmo en relación con el artículo de la Santísima Trinidad, sus opiniones

[81] Traducción de la doctora Carolina Ponce Hernández. Cursivas de la autora.

son seguras y prudentes, pero sobre todo debemos reconocer que Vitoria da sus juicios sobre las proposiciones erasmistas sin temor a las autoridades que protegían a Erasmo ni a los acusadores.

Como teólogo defensor convencido de los dogmas de la Iglesia, su crítica es lógica y directa, quizá demasiado breve. Según mi parecer podía haberse explayado más y lograr de este modo más fuerza en sus refutaciones, pero dada la situación de encontrarse rodeado por una mayoría de erasmistas no juzgó prudente hacerlo. Puede decirse que Vitoria en su dictamen logró dominar en forma por demás inteligente la difícil situación que se daba en la Conferencia de Valladolid, ya que con toda seguridad no ignoraba que el inquisidor general: el día 1o. de marzo de 1527 publicó dos edictos prohibiendo atacar a Erasmo en los sermones y acusarlo de herejía.

El 26 de marzo en la asamblea plenaria que presidió Manrique amonestó severamente a los frailes sobre la seriedad del asunto que habían de tratar. Y "el 27 de junio, al inaugurar la Conferencia de Valladolid, Manrique vuelve a hablar ante la Asamblea en los mismos términos".[82]

El dictamen de Vitoria es reflejo de su personalidad, en su discurso el "término medio aristotélico" está presente; quiso, sin abandonar su prudencia, y desde un punto de vista católico hacer justicia en la causa erasmista y creemos que lo logró.

Tres opiniones dadas por Vitoria en el dictamen me parecen indicadoras de su criterio en relación con las propuestas de Erasmo.

Una es aquella en la que afirma que lo dicho por Erasmo podría "dañar muchísimo la fe de los hombres débiles o ligeros o novatos". Reflexionemos sobre este juicio. Vitoria está distinguiendo, claramente, entre los lectores de Erasmo dos grupos bien definidos: los débiles, esto es el vulgo, y los cultos y preparados que dominaban los objetivos hacia donde iban las propuestas erasmistas. Los ignorantes y de criterio débil eran los que preocupaban al dominico. ¿Pensaba, acaso, Vitoria en lo que venía ocurriendo en España, desde años antes?,

[82]Manuel Avilés, *Erasmo y la Inquisición. El libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles*, p. 13.

¿en la relación existente entre erasmismo, "recogimiento", "dejados" y "alumbrados"?, ¿en el caso de la beata María Cazalla y en otros similares que habían ocurrido y seguían ocurriendo en España? El peligro de la proliferación de la herejía preocupaba a Vitoria.

La segunda afirmación de Vitoria es la necesidad de atender "el escándalo de los hombres pusilánimes", esto es, las desviaciones dentro del catolicismo, por ello, según el dominico, la necesidad de que se analizaran y corrigieran las opiniones de Erasmo sobre ciertos "artículos" dados y afirmados por la Iglesia y por último, como ha podido advertir el lector, la afirmación de Vitoria en relación con que él mismo le dijo a Erasmo la necesidad de corregir algunas de sus opiniones y que Erasmo "no se mostró renuente" a ello.

¿Habló Vitoria personalmente con Erasmo?, o bien, ¿se comunicó con él epistolarmente? Por lo que me ha sido posible investigar ningún autor estudioso de Erasmo o de Vitoria hace mención de esta relación, ni tampoco se habla de una carta de Vitoria a Erasmo. Queda, pues, la duda de cuándo, dónde y cómo se dio esta comunicación, que de haberse realizado, como parece por las palabras del propio Vitoria, sería sumamente aclaratoria e interesante para los estudiosos de ambos autores. De darse esta relación debió de ser en París, en los años en que Vitoria permaneció allí, siendo todavía bastante joven y a esta época de juventud se refiere Vives en la carta que dirigió a Erasmo.

Volviendo a dicha carta (13 de junio de 1527), de Vives a Erasmo reafirmo de nuevo que la opinión de Vives sobre Vitoria es en cierto modo exagerada. No dudo que Vitoria en sus años de estudio en París y en conversaciones con los teólogos defendiera algunas proposiciones de Erasmo; quizá fue lector del *Enquiridión* y estuvo de acuerdo e incluso le pudieron parecer positivas algunas de las críticas y orientaciones que Erasmo señalaba en relación con la conducta del hombre cristiano, pero Vitoria indudablemente no fue un erasmista, por lo mismo no estoy de acuerdo con la opinión de Marcelino Menéndez Pelayo cuando afirma: "Los Dominicos andaban divididos; algunos, y entre ellos el mismo Francisco de Vitoria... defen-

día a éste (se refiere a Erasmo)." Para fundamentar su opinión Pelayo se basa únicamente en la carta de Vives.[83] En este asunto me inclino más al parecer de Getino, el cual opina que ha sido "muy mal entendida" la intervención de Vitoria en la junta de Valladolid. Afirma que la carta de Vives ha dado lugar a erróneas interpretaciones sobre la posición de Vitoria ante algunas de las proposiciones erasmistas, sin embargo acertadamente comenta: "Algo debió haber cuando tan explícito se manifiesta el filósofo valenciano; pero no debió ser tan incondicional el apoyo de París, dadas las ideas de Vitoria y, sobre todo, conocida su conducta en la junta de Valladolid, Erasmo... a pesar de las seguridades de Vives, temió la influencia de Vitoria"; afirma Getino que "Vitoria significa un término medio entre las encontradas corrientes. Su parecer, aunque no se refiere... a los escritos de Erasmo en general, sino a las proposiciones que le encargaron censurar, parece ser que salvaba la ortodoxia de Erasmo y optaba porque sus obras corriesen, pero ordenando terminantemente su corrección", concluye: "Vitoria sólo da parecer acerca de dos puntos, nunca hace juicio general de las obras, y aun en esos dos puntos, que él considera desacertados, tiene para Erasmo palabras de benevolencia".[84]

A su vez Marcel Bataillon tiene una opinión similar: "Fr. Francisco de Vitoria parece verdaderamente cuidadoso de precisar la actitud de Erasmo frente a las seculares controversias sobre el dogma de la Trinidad... se muestra cuidadoso de comprender lo mismo que de condenar o de excusar."[85]

[83] Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. IV, p. 88.

[84] Fray Luis G. Alonso Getino, *op. cit.*, pp. 101 y ss.

Getino presenta una nota aclaratoria necesaria de tomarla en cuenta. "De su hermano Fr. Diego nada sabemos... No es suyo un parecer, el penúltimo, firmado por un tal *Magíster Vitoria*... Los Sres. Paz y Melia y Serrano y Sanz le llaman *Pedro*, como llama Erasmo al hermano de nuestro Francisco Vitoria, lo cual me hizo creer al principio que se trataba de la misma persona con nombre equivocado; pero repasando en los manuscritos he visto que se le llama «el doctor Victoria del Colegio de Carvajal»... «el doctor Vitoria colegial» y dos veces el *maestro Vitoria* (distinto de Francisco), lo cual indica que se refiere, no a Fr. Diego, que no era doctor ni colegial y que era fraile, sino a otro del mismo apellido perteneciente al Colegio de Carvajal. En el parecer, aunque no se aprueban muchas proposiciones de Erasmo, se le elogia."

Añado: esto ha dado lugar a que algunos comentadores, poco cuidadosos, confundieran a dicho doctor Victoria o Vitoria con Francisco de Vitoria.

[85] M. Bataillon, *Erasmo y España*. p. 253. Por su parte Ramón Hernández nos presenta un Vitoria antierasmista: Vitoria "no rehúye el enfrentamiento y responde

En relación con todo lo anterior es necesario recordar una carta de Erasmo a Vitoria, escrita desde Basilea "la víspera de San Andrés",[86] año de 1527. La carta, en cuestión, está dirigida a un "teólogo español sorbónico", que no es otro sino Vitoria.[87]

Erasmo pensaba que Vitoria estaba en París y por el prestigio de Vitoria y el respeto que le tenía dirige a él su carta con la intención, no declarada ni explícita, de que la hiciera llegar a los teólogos de la Sorbona, que tanto lo habían criticado, o al menos que les hablara de su contenido, abogando por él, ya que Erasmo plantea en ella una cierta justificación de sus ideas y propósitos y una autodefensa. En cierta forma, Erasmo estaba recurriendo a Vitoria para lograr ser escuchado y aceptado en la Sorbona. Esta es mi hipótesis sobre cual fue el verdadero fin de dicha carta, fin que no se logró.

En relación con ella pueden realizarse las siguientes preguntas: ¿hasta qué grado eran sinceras las alabanzas que Erasmo le dedica a Vitoria en esta epístola?, ¿quería atraerlo a su causa?

Las dos anteriores preguntas pueden responderse en forma afirmativa. Planteada anteriormente y de acuerdo con lo dicho por el propio Vitoria es válida la confirmación de la hipótesis de cierta comunicación verbal entre ambos, así como el interés de Erasmo por lograr que Vitoria se uniera al movimiento erasmista.

Refiriéndose a la Junta de Valladolid, emplea palabras duras contra los españoles que, acusándolo, dieron lugar al "furioso tumulto", pero aclara que todo ello

> no disminuyó nada la estima que siento para contigo por el hecho de que un hermano tuyo sea el conductor de este negocio. Tengo entendido por cartas de los amigos que tú mereces todos los respetos, que eres varón dotado de sin-

---

sin reticencias a las proposiciones erasmistas... Busca las diversas interpretaciones posibles de las frases del humanista de Rotterdam, viéndolas bajo algunos aspectos heréticas, bajo otros erróneas, y en todo caso temerarias y escandalosas para los simples fieles", *op. cit.*, p. 90.

[86] Según M. Bataillon, el día de San Andrés se celebra el 29 de noviembre.

[87] Esto se deduce y comprueba porque en ella Erasmo se refiere, varias veces, a un tal Pedro de Vitoria, como a hermano de Vitoria, "oigo decir que es hermano tuyo". Como se sabe, gracias a las investigaciones de Getino, el hermano de Vitoria se llamaba Diego.

> gular doctrina y ecuanimidad y me atrevo a esperar que con el tiempo lo atraerás a más sanos consejos.[88]

¿Conocía ya Erasmo el dictamen de Vitoria en la junta?, seguramente ya le habían llegado noticias de los juicios de Vitoria sobre sus propuestas, sin embargo, nada dice sobre esto.

Erasmo sentía un gran temor a la unión que podía darse, y que de hecho ya existía, entre españoles antierasmistas y algunos teólogos de la Sorbona: "Yo no dudo que estos mismos que en España urden la tragedia han solicitado la ayuda de este Colegio a fin de que Erasmo quede aplastado por el rodillo de ambas fuerzas combinadas", pasando a afirmar: "yo, que en todo instante fui abogado y consejero de la paz y de la concordia".

Reitera que su verdadero interés es lograr un renacimiento espiritual del cristianismo y que sin embargo Beda y Lee, sus grandes enemigos, "azuzan" a los frailes españoles contra él alterando sus propuestas.

Por último dirige a los doctores de la Sorbona y al propio Vitoria estas elocuentes palabras: "El mundo espera de vosotros algo sobresaliente, algo más que humano... Esta es la hora varones, esta es la hora varones divinos, de producir aquello sobresaliente, aquello más que humano. Esa amotinada borrasca demanda pilotos insignes."

Les aconseja que deben militar para Cristo y no "servir los intereses personales de los hombres"; en una palabra les pide justicia para su causa e insiste en que no presten atención a "manejos de sicofantes",[89] ya que la campaña, en relación con él debe estar conducida por "la espada del Evangelio y el espíritu de Cristo... No quiera Dios que vuestra autoridad sirva (a) la malicia"... "...yo, en esta guerra, por el denuedo con que he peleado ¿no recibiré de vosotros, que sois sus caudillos, más premio que este: sucumbir bajo el peso de las mentiras y las calumnias?"

Concluye la carta con palabras directas a Vitoria, intentando conseguir su defensa y su apoyo:

> Yo nunca osara escribirte estas cosas si por cartas de doctas personalidades no estuviera persuadido de que eres varón

[88] *Erasmo, op. cit.*, pp. 1688 y ss.
[89] Delatores, calumniadores.

> dotado de alto y recto criterio... Yo te certifico que en mí nadie echará de menos el cumplimiento del deber de todo hombre cristiano. Esto mismo trabajarás con Pedro de Vitoria, tu hermano. De este modo os corresponderá una hermosa victoria, si vence Cristo, si la caridad triunfa, y merecerás mucho más de la Sorbona y de tu hermano que del propio Erasmo. Que el espíritu celeste inspire en vuestras almas todo lo que es pío, todo lo que es santo, todo lo que es conveniente a la amistad cristiana.

Al parecer, esta interesante carta de Erasmo nunca la recibió Vitoria. De haber llegado a él, ¿la habría contestado? Es difícil la respuesta. Las palabras del rotterdano, por demás elocuentes y hermosas, quedaron sin respuesta.

Esta epístola de la que se ha hablado muy poco y menos aun se ha analizado, nos muestra situaciones difíciles y nos presenta a un Erasmo angustiado por los juicios que podía emitir la Sorbona en contra de su obra y que recurre a Vitoria buscando su aceptación y sobre todo su apoyo ante los teólogos de dicha universidad; esto es para mí lo más importante, ya que viene a confirmar la autoridad que tenía el dominico burgalés entre los intelectuales de la época, a pesar de su humildad y prudencia.

Vitoria y Erasmo nunca hubieran podido estar de acuerdo. En relación con el tema teológico la exégesis realizada por Erasmo sobre los libros sagrados era muy distinta, como podrá comprobarse a los comentarios de Vitoria sobre los mismos.

En su preocupación por el hombre, por la licitud de la guerra y la importancia de la paz, la posición sociopolítica de uno y otro presenta diferencias esenciales que toman una forma concreta sobre todo, con relación al problema de la guerra.

Erasmo en su obra *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio*, presenta una posición totalmente antibelicista, afirmando que "la guerra atrae a quienes no la han vivido... la guerra atenta contra la naturaleza del hombre y del cristiano ...la guerra arruina, extingue, barre de repente y de una sola vez todo lo alegre y todo lo bello y descarga sobre la vida de los hombres una ciénaga de males... la doctrina de Cristo está

llena de paz y caridad", afirmando que "la erudición y el aristotelismo han desvirtuado el mensaje cristiano" y en conclusión se opone, también a la guerra contra los turcos.

Vitoria, por el contrario, en una de sus celebres reelecciones, *Sobre el derecho de la guerra,* expone las razones y causas de una guerra justa, aceptando que "es lícito a los cristianos hacer la guerra".

Sin embargo, y a pesar de todo, ambos legaron ideas y propuestas en relación con el hombre, la justicia, el derecho y la vida cristiana, que han perdurado hasta nuestros días.

Por el contenido que presentan algunas de las cartas a las que me he referido, contenido por demás interesante que viene a aclarar parte de la problemática erasmista, en lo político, filosófico, religioso y cultural en España, juzgo necesario ofrecer el texto completo de algunas de ellas, como apéndice final a este apartado.

Las cartas reproducidas son las siguientes:

Carta de Juan de Vergara a Erasmo, 24 de abril de 1527.

Carta de Luis Vives a Erasmo, 13 de junio de 1527.

Carta de Erasmo a Vitoria, 29 de noviembre de 1527.

Apéndice

Juan de Vergara, teólogo, a su Erasmo Roterodamo: salud[90]

Mucho es mi agradecimiento con este Alfonso (Virúes) de Olmedo, a quien ni de cara ni de nombre conocía cuando tu carta llegó a mis manos; y si se presentase la ocasión, con mucho gusto le favorecería por haberme valido una carta tan larga y tan elocuente de mi Erasmo cual no esperara yo sacarla ni con el potro de la pluma de un varón espejo de cortesanía, pero sumergido en un *mare magnum* de muy graves y apremiantes ocupaciones. A parte del brevísimo billete expedido para mí desde Basilea algunos años anteriores, no había recibido de ti ni una sola letra después que hube partido de

[90] Dada la extensión que presenta esta carta se trascriben de ella únicamente los párrafos más significativos.

vosotros pero en este comedio te había escrito a ti abocado no sé por qué maligno hado mío de en medio de la tranquilidad de los estudios a ese tropel y estruendo de la Corte donde ya va para cuatro años los negocios públicos y privados me traen de acá para allá como las bacantes a Penteo, por manera que no me permiten acordarme ni de los estudiosos. Y si de cuando en cuando me lo permiten por algunos fugaces momentos, se enseñorea de mí tal empacho y tal desgana que prudentemente evito contigo y con tus semejantes todo trato y aun la correspondencia epistolar. Durante ese tiempo, empero, entendí, que en las cartas a tus amigos con fineza y diligencia no te olvidabas de consignar encomiendas y saludos para mí, Guillermo Vergara. Yo tengo en merced y tomo por de buen agüero esta equivocación tuya que de mí, que me llamo Juan, hace Guillermo, que oigo siempre que entre tus relaciones personales ha venido a ser indicio y prenda de constante y sabrosa amistad. Mas aunque no te haya escrito a ti, mi venerado Erasmo, en hecho de verdad he escrito muy a menudo de ti y de ti he hablado siempre y no perdí ocasión de constituirme pregonero de tus glorias ante personajes de calidad, ante varones significados en saber y doctrina, ante sujetos de cualquier condición social. Hay más: cuando la oportunidad se presentó (y se presentó con mayor frecuencia que yo hubiera querido) no me demostré en manera alguna remiso y cobarde defensor de tu dignidad y de tu nombre.

Pero tornando a tu carta así como fue muy grande la complacencia que me produjo el hecho de que procedía de ti, apenas hallo palabras para significarte la acuciante preocupación que me causó la mención de aquel librito que, según me dices, por consejo mío, escribió el de Olmedo, pues yo hasta aquel día ni había leído papel alguno de aquel estilo, ni de rostro ni de oídas conocía yo al tal autor, ni soy de tal condición que guste de empujar a otros a que escriban; ni es tan humilde el concepto que tengo de mis facultades ni tan mala idea de tu cortesía que si me hubiere parecido de suma conveniencia advertirte de alguna cosa, no fuera yo a valerme de mis propios recursos antes que irlos a pedir prestados de nadie. Así que tuve algunas veces la duda para mí solo si la consa-

bida carta iba dirigida a mí o si (cosa que suele acontecer) hubo yerro en el sobreescrito; y me hubiera quedado en esta opinión si las últimas palabras de la carta no me hubiesen convencido de que efectivamente iba enderezada a mí. Así que mientras voy dando vueltas en vano a mi conjetura sin conseguir que el hombre de este nombre me viniera a las mientes, empecé con diligencia a investigar cerca de mis amigos doctos que siguen la corte del César y aun a preguntar a cualquier transeúnte con quien topase en mi camino si por azar conocerían a un Alfonso Olmedano monje no inerudito, pues esto, y no más cabía rastrear de tu carta. No había quien conociera al hombre así llamado. Entonces yo, algún tanto desalentado por consumir tan largo afán, dando voces llamando a mi Osiris, tomé la determinación de tratar este negocio por vía epistolar con los amigos ausentes. En este comedio y conmigo mismo como acontece cuando uno tiene el espíritu en congoja, pasando de una sospecha a otra iba caldeándose mi enojo: "Este es -decíame a mí mismo- el estilo del siglo, ¡ho astucias de los malévolos! Porque ven ser más fervorosa mi afición a Erasmo de lo que a ellos les tiene cuenta, atinaron el procedimiento de indisponerme con él, y para ellos apelan a este recurso por implicarme en sospecha odiosísima: la de que le someto a la censura de inpalpables e invisibles Momos que en sus escritos ejerciten la añagaza y el embuste, pero blandos y serviciales porque esas oficiosidades acostumbran parar por lo común en tragedias truculentísimas."

Colgado de esa incertidumbre, llega por fin a Alcalá, andando yo por Granada, carta de Bernardino Tovar, mi hermano, a quien yo epistolarmente se lo había preguntado, notificándome que ese Alfonso de marras era monje benedictino con residencia habitual en Burgos, ciudad que dista de Alcalá unos cuatro soles, famosa entre vuestros belgas por su actividad comercial; es varón de toda probidad teólogo nada vulgar y por añadidura gran aficionado y celador de tu nombre. En las lecciones y comentarios públicos de tu *Enquiridion* y con frecuencia en sus sermones al pueblo hace honorífica mención de ti, y por esta razón ha sufrido no pequeñas desazones y se halló envuelto en algaradas y tumultos harto graves; que a

ese Alfonso que ardía en deseos de concertar amistad contigo le había aconsejado que, sin demora, con cualquier prerones de firme y reconocida ortodoxia. Allende de esto, que los sumos pontífices León X y Adriano VI, en sendos diplomas, dieron amplísimo testimonio de la bondad de tu doctrina y con su apostólica autoridad le recomendaron; que su libro *Enquiridion*, que ellos tildaban veladamente de herejía, había salido de las prensas luego de examinado por orden suya; que estas consideraciones bastaban y sobraban hasta que se produjese una certidumbre en contra para la circunspecta tolerancia de sus escritos; y que esto no embargante, si ellos en sus libros tropezaban con algún concepto o expresión que les ofendiera con sosiego y mensura la anotasen y la comunicasen al Tribunal, que entendería en el caso y se preocuparía de que la Iglesia española no sufriera daño alguno. Y al mismo tiempo les imponía el mandato y la obligación de comportarse en aquel negocio con toda la templanza y el comedimiento posibles y que ellos a su vez lo impongan a sus subordinados; que no baladrasen contra Erasmo con ciega temeridad ni en los lectores de sus libros suscitasen escrúpulo de religión. Que era de suma importancia que la tan enconada contienda se ventilara no en una atmósfera de odios y maledicencias, sino teniendo por vía el amor sincero y tranquilo de la piedad; y por fin, que quien contraviniere aquellas disposiciones tuviese bien entendido que procedía contra el superior interés de la república cristiana.

Como ellos dieran muestras harto significativas de oponerse por su propia autoridad a esta resolución, fue disuelta la junta preñada de amagos a seguida comenzaron aquellos turbulentos a propagar por todas las casas religiosas del reino la consigna de que los más sutiles ergotistas de cada convento se entregasen a la tarea de sacudir el polvo de los libros de Erasmo y de anotar sus errores, que pronto se iba a dictar sentencia definitiva. Al mismo tiempo iban entre el vulgo divulgando el rumor de que muy en breve todas las obras de Erasmo se echarían a la hoguera luego de haber situado disimuladamente por todas las tiendas de libros individuos de su confianza que, fingiendo estar allí para otro menester, ahuyentasen a

los compradores de tus escritos representándoles su condición herética. En el interior de los claustros bullía una fanática actividad por revolver tus libros, y luego de repartirse la tarea, atento cada cual a la porción que le tocó, afanábanse en competencia en la pesca de herejías no como aquel personaje que en Ennio recogía perlas en el estiércol, sino estiércol entre perlas. Hervía el trabajo con tanto empeño que con quienes acudían a confesarse (era la sazón cuaresmal) o simplemente al locutoria, excusábanse los frailes con el acuciante apremio de poner en la picota a un famoso hereje.

Por fin se llegó el 28 de marzo. Y he aquí como van saliendo de sus madrigueras nuestros frailes con una abrumada carga de herejías. Reunióse aquel día la asamblea con muy nutrido concurso, bajo la presidencia del ilustrísimo Arzobispo Hispalense y con la presencia de dos íntimos consejeros del César, varones de suma gravedad y prudencia. Admitida la piña de frailes y tomado asiento, fueron apercibidos por el Hispalense acerca de la trascendencia del asunto de que se iba a tratar y de la carencia de toda pasión con que debía abordarse; y se les invitó diesen a conocer sus observaciones. En primer lugar, un fraile dominico leyó la relación por escrito de los errores de que habían tomado nota. A continuación, un fraile franciscano sometió a la Asamblea la lista montada por él. Tras éste, un benedictino (es hermano de Alfonso el Olmedano: Jerónimo Ruiz de Virués), en un grave y copioso parlamento, afirmó la disposición de los suyos, muy ajena y remota de participar en la campaña calumniosa contra un varón doctísimo, benemérito como el que más de la piedad cristiana, insistiendo largamente en lo provechoso y sano de tu doctrina y en la desaforada diligencia de tus émulos por incriminarte donde fuera, a quienes respondiste tú cumplidamente con apologías y defensas, y de la muy merecida indignación contra la crasa vulgaridad de algunos monjes; y encareció así tu modestia parigual de tu gravedad. Este razonamiento fue acogido con general aplauso y favor, según pudo entenderse reflejado en la anuencia, gesto y expresivo semblante de cada uno, tanto que ya comenzaba a despejarse en esta sesión poco a poco una impresión favorable a ti. Sucedióle en el uso de la palabra un

agustino, quien sin sacar nota alguna habló de ti en grado sumamente honorífico. A lo último un trinitario (Instituto Religioso poco conocido de vosotros y entre nosotros frecuente) sacó no sé cuántos artículos. Consumido todo un día en estas referencias de los monjes, como la mesa de la presidencia advirtiera por las notas presentadas que muchas eran coincidentes en idéntico sentir, determinó para evitar repeticiones ociosas, que se redujesen todas a un tipo único y que lo presentasen a su examen. Con este resultado se levantó aquel día la sesión, con harto menos visible alborozo de tus contrarios que en días anteriores. Breves jornadas después, la mesa del Tribunal envió el librito que a este fin se aliñó a una ponencia de teólogos, complutenses los unos los otros salmanticeses; equitativos los más conforme espero (y aun algunos sospechosos), para su lectura y estudio, enplazándolos para el día de la festividad de la Ascensión del Señor, con el objeto de dar su dictamen no como jueces, sino como asesores que luego de examinado el legajo sin espíritu de facción mi calumnia señalasen aquellos puntos que justificadamente ofreciesen asidero a la desavenencia por ambigüedad del concepto o del asunto, con el fin de enviarte a ti o al Sumo Pontífice o simultáneamente a ambos, las observaciones del caso, no sin haberte dado la facultad de defender tu posición, se pronunciara inapelablemente sentencia en todo este negocio complicadísimo, no con pasión y a ciegas, como esperaban tus émulos, sino tras madura de liberación y consejo.

Dícenme que a mí se me excluyó del número de estos censores recusado por los adversarios por mi afición demasiada a tu persona y a tus doctrinas. Soportara yo sin pesadumbre esta recusación, bien porque paréceme que voy a quedar más libre en mi papel de abogado, aliviado del de censor, bien por que soy de mi natural enemigo de esta suerte de conventículos, donde los asuntos se ventilan más por el número de los votantes que por el peso de las razones, y con todo, luego la odiosidad del decreto injusto se distribuye entre todos por igual. Vaya como vaya la cosa, con toda seguridad y en el agobio abrumador de mis ocupaciones, siempre existirá mi interés por ti más desvelado y más activo. Ni a ti te ha de parecer vejamen insufri-

ble que tus obras en España sean lanzadas a tan pública censura. No pudieron créeme, las lenguas de tus Emulos, que un día sí y otro también, con obstinación increíble, eclamaban para tus libros la hoguera, ser atajadas por más hábil resolución ni se pudo excogitar recurso más eficaz para quebrantar de golpe la vesánica testarudez de estos ímprobos ladradores que tan repetidas veces se intentó aplastar y siempre en vano. Aun cuando refiriéndose a tu persona no existe forma legal de juicio para nuestros jueces, pero como sí la hay para la admisión o prohibición de tus libros en España, pienso yo que con menor molestia sufrirás que en su causa sea solicitado tu patrocinio antes que, como es fama que se intentó, se ejecute contra ellos rigor alguno.

Tengo información de que religiosos amigos tuyos intervienen en la confección del libro y cuidan de sacar un duplicado. Existe la sospecha de que en su mayor parte se fraguó en la oficina de Lee. Veas tú si has de contestarlo desde luego, o si, en opinión tuya, debes esperar hasta que los teólogos emitan juicio. Sea cual fuere la determinación que tomares, procurarás a tenor de tu habitual prudencia, conducirte en la defensa con el máximo comedimiento. De este modo tú tetelarás mejor tu causa y confirmarás más eficazmente la opinión que se tiene de ti de hombre de veras cristiano, que practica la piedad y la mansedumbre. Conoces tú la austeridad de nuestro modo de ser; los extranjeros nos critican por afectación excesiva de gravedad. Por esto debes saber que ganará nuestras más grandes simpatías tu defensa si conjugare la mayor templanza con la más serena gravedad. No siendo así, te anuncio que tu óptima causa se convertirá en pésima para nosotros, y no habrá cosa que te haga más daño a tu nombre. Todos tenemos aquí inconmovible certinidad en el buen suceso de este juicio. Tienes la fortuna de contar con unos jueces que son la equidad personificada: el Arzobispo de Sevilla y el Gravísimo Senado de Inquisidores, varones íntegros y prudentes, de quienes sabemos, por adelantado que desplegarán su mocelo en salvaguardar tu dignidad y mirar por la quietud pública. Aparte de que los sentimientos que abrigan para contigo son los que competen a una persona ortodoxa y piadosa de ver-

dad: no dejan de comprender que tus adversarios se echan de cabeza en tu perdición, espoleados más por envidia y odio que por juicio y razón. Conceden muchísima importancia a los documentos pontificios, que tanto te honran y decoran, y por este motivo no se avendrán a pronunciar sentencia definitiva sin previa consulta al Romano Pontífice. De más de esto, el César te estima en cuanto vales y sinceramente está de tu parte. Acerca de este punto, se oyeron de labios del Príncipe, espejo de cortesía y caballerosidad, soberanos elogios. Favorécete todos los personajes de calidad y todos los buenos. En el caso de que hubiere jueces que dieran orejas a las insinuaciones de quienes maquinan tu ruina, no iban a faltar quienes con suma lealtad y calor defendieran tu causa. Hasta un grado tal esta crisis tuya despertó el interés de todos (cosa que, por otra parte, era de temer), que no solamente no extinguió los apasionamientos, sino que echó más leña al fuego y más aceite a la leña. Por todas estas consideraciones cumple, Erasmo, que desde ahora tengas buen ánimo. Esa recia tolvanera levantada en derredor de ti ilustrará más, así lo espero, la gloria de tu nombre. Cuida tú no más (te lo repetiré de nuevo) de que se vea que ningún ultraje que los hombres te infieran tiene poder para apearte de tu cristiana templanza y de tu sinceridad. Y no haya cosa más entrañable para ti, como ya lo practicas, que la verdadera piedad. Haciéndolo así, no te faltaran muy firmes auxilios divinos y humanos.

Ahora, y este es un consejo de inspiración personal mía, procura por cualesquiera medios conservar y retener la gracia del Sumo Pontífice y pon gran ahínco en granjearte el favor del amplísimo Colegio de Cardenales (extremo éste que, por la autoridad y simpatía de que gozas en Roma, te será facilísimo) y empéñate en que el elogio de todos tus libros contenidos en el catálogo procedan de la Sede Apostólica, con honorífica recomendación de todos ellos y de tu doctrina. Con ningún otro recurso conseguirás aplastar su tesonera testarudez como con que ellos entiendan que no pueden atropellar tu dignidad sin lesión ni mengua de toda la autoridad del Pontífice... No pudiendo tú por la violencia atajar ese tropel de enemigos tan potente, tan conjurado en tu perdición, tan tenaz y obstinado

en tu odio, considera si te traerá ventajas provocarlo y hostilizarlo, porque aun cuando aquí y por ahora se le aplaste, como espero, confirmo mis recelos de que no en sucesivos tiempos y por siempre quede aplastado. Plegue a Dios que resulte vano este miedo mío.

No pienses cuando yo te digo esto, que llamé a consejo al miedo y a la desconfianza. Harto conocido es mi entusiasmo por ti porque pueda recaer en mí semejante sospecha. Cierto es que de los nuestros tienen en España a muy muchos y muy fervorosos partidarios tuyos que descuellan por su doctrina y su fortuna y con todo, hasta ahora ninguno se me adelantó ni en lealtad ni en consideración y observancia para contigo. Ni tampoco dejé pasar ocasión alguna de encarecer tu nombre y defender tu dignidad ni de granjearte y acarrearte donde quiera la estimación y aplauso de los buenos, por manera que ni en estas pelamesas y dares y tomares, la defensa que yo hice de tu causa halló por la inequívoca disposición de ni ánimo para contigo más fervores que reservas. Por todo esto fui de parecer que me podía permitir declararte en extenso la intimidad de mi sentir, pero de tal modo que siempre tu autoridad ha de prevalecer en mi aprecio y que todo lo que yo entendiere ser de tu agrado, creeré que es lo mejor y desearé que se convierta en una feliz realidad. Su señoría reverendísima, Don Alfonso Fonseca, Arzobispo de Toledo y señor mío sagacísimo descubridor y generoso protector de ingenios, es favorecedor como el que más de tu gloria, y no una vez sola se acercó al César para interesarle en esta causa tuya. Él mismo se tiene por muy obligado deudor mío, porque con mi encomiástica recomendación vino a dar en la lectura de tus obras, y yo, a mi vez, lo soy estrecho de ti, porque con este motivo disfruto con mi magnífico patrono de continua y muy sabrosa familiaridad. Nunca un poquitín del tiempo que le toman sus trascendentales ocupaciones que no lo consuma en el manejo de tus libros, y yo soy su lector.

Éste ahora te escribe un corto billete responsivo; pero quiso que fuese yo quien te escribiese con su autoridad: si por ventura por ese pleito tuyo que en la actualidad se debate, o por deseo de conocer a esta novilísima nación o por cumplimentar

al César, tuvieras ganas de hacer un viaje a España, te señalará una pensión anual de 400 ducados de oro y se interesará porque se te pague... Y si fuere de tu agrado alojarte por algún tiempo en la Universidad de Alcalá (villa ésta enclavada en su señorío) te dará por añadidura una casa magnífica y tanto trigo como baste a toda una familia. Por lo demás, cuanto a la promesa de prebendas en perspectiva por lo que a ti afecta, hombre que desde tus verdes años mostraste por ellas vivo desafecto, no hay por qué te invitemos a ellas, como ha Catón a los Juegos Florales, según la anécdota de Valerio (2-10,8). Así y todo, a pesar de tu abstinencia y desgana, en muy breve plazo podrías percibir ubérrima demostración de afecto de un Pontífice el más magnificente y opulento de la cristiandad, el segundo después del de Roma. Casi hereditario parece el favor de los pontífices toledanos para contigo. El reverendo Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros fundador del Colegio Mayor Complutense, varón de soberana fortuna y de proporcionada grandeza de alma, maravilloso es el aprecio en que te tuvo y con qué viva llama de deseo anheló gozar de tu trato. Después de él, nuestro Croy, mancebo de altísima índole y de las mayores esperanzas miraba en ti como en su preceptor, o más bien, como en su padre. Ahora Alfonso, no inferior a ninguno de los dos, no cede a nadie en esta competencia, varón de encumbrados orígenes, enriquecido con egregias dotes del espíritu, propenso de suyo al amor y culto de las buenas letras, porque entiendas que esta disposición suya para contigo no la tomó por ciega simpatía, sino por bien madurado juicio. Construye en la actualidad dos colegios para estudiosos: uno en Compostela, donde por largo tiempo ejerció el pontificado, y el otro en Salamanca, su suelo natal; en ambos se cultivan las disciplinas liberales y especialmente los estudios de humanidades. Y alentamos la esperanza de que también la Universidad Complutense el día de mañana se decorará con idénticos timbres.

Afuera de todas estas consideraciones, si por impedimento de tus años o por achaques de tu salud no te fuere posible aceptar la condición ofrecida por este príncipe de la Iglesia humanísimo con todo, según tu gran humanidad y cortesanía, harás de ella el merecido caudal como brindada por tan rico pecho

y tan magníficas manos. ¡Y ojalá mi entrañable Erasmo, algún santo del Cielo te inspirara el propósito de este viaje! Nos honrarías y harías dichosos; honrarías y harías dichosa a nuestra nación; por añadidura, quebrantarías y disolverías la conspiración de esos bárbaros, aborrecedores de la belleza, y con el mínimo esfuerzo te sería dado derrotarlos y ahuyentarlos a todos. Pero estoy viendo que la cosa es demasiado grave para que mi exhortación tenga la menor importancia para inclinarte a uno u otro de los dos extremos.

Volviendo, pues, a tu causa, en definitiva tienes el cálido favor de mi señor y príncipe, y tienes de tu parte a muchas personalidades de calidad y fortuna envidiable. Mercurino Gattinara, Canciller del César, que te profesaba afecto apasionado, ni emprendió todavía el viaje a Italia ni salió aún de la raya de España; se suena que desistirá del viaje y volverá a la Corte. Alfonso Valdés secretario del César, resulta un defensor acérrimo de tu dignidad. Mucho debes a Luis Coronel, varón de gran autoridad y saber eximio. Espero que Sancho Carranza asistirá a la reunión de teólogos señalada para la fiesta de la Ascensión del Señor; yo lo cuento entre los primeros que están a tu lado. Resulta edificante la diligencia y la delicadeza con que ha recocido aquel rasguño primero, pues en toda ocasión propicia pregona donde quiera de ti toda suerte de bondades; así que tú también por si acaso salía a gotitas alguna porción de amistad por la antigua fisura vienes obligado a mostrarla del todo soldada y reparada. Guido Morillón no deja pasar ninguna oportunidad de serte útil, como cumple a un amigo de su gran diligencia y de su mucha afición; y aún entre los frailes encontrarás a algunos bien nacidos en quienes puede más el espíritu de piedad que el espíritu de facción. Estos están francamente por ti; entre ellos será dable hallar al Olmedano Alfonso con los erasmistas de primera fila. Otros hay, y no son pocos, que si no temieran ser castigados como desertores demostrarían sus simpatías por ti. Los complutenses en su casi totalidad tienen para contigo ánimo benévolo y amigable, con la excepción de uno que otro; a esos tales, imbuidos ya de antiguo en rancia doctrina, nunca conseguirás arrancarles del pecho los viejos amores. Por lo común aman las buenas letras, adi-

cionándolas a más graves disciplinas, por manera que no te será fácil hallar en otro lugar un puñado de estudiosos que con menos pertinacia defienda la escoria que las afecta y envilece.

Es de saber que la nueva Universidad, creada a la luz de los nuevos tiempos, pues los veteranos no ejercen allí la tiranía de las malas letras (cosa frecuente en otras partes) sonríe a las mejores perspectivas, y entre los demás estudios que son, por otro lado, los acostumbrados y corrientes, les dejan puesto muy decoroso. Allí mi hermano Francisco Vergara, mancebo de excepcional erudición antiguo discípulo mío en los rudimentos del griego, ahora profesa allí con general aclamación y aplauso literatura griega. Adjunta a esta carta mía va la que él ya hace tiempo te escribió en griego; si tuvieres la dignación de contestarle, nos harás a él y a mí un honor muy agradecido. Allí trabaja también Bernardino Tovar, hermano mayor del otro Tovar, varón docto y piadoso más que docto, que compite conmigo en tenerte devoción. Éste con pertinacia tal se entrega a la lectura de tus libros y con tan despierto celo vela por su defensa, que parece haber escogido para sí esta misión especial. Así es que cuentas con un triunvirato que diríase creado en legítimos comicios para celebrar tus glorias, identificado contigo no menos por los lazos del amor que ellos entre sí por los de la sangre; si sus trabajos no te rinden mucha utilidad, ciertamente no existe razón porque menosprecies el espíritu que los anima y los mueve. Ten salud.

Valladolid, 24 de abril de 1527.

Vives a su maestro, Desiderio Erasmo: salud.

Sumamente rara es la parsimonia con que me escribes; pero cuando considero el volumen y la variedad de los negocios que pesan sobre tus años ya avanzados y tu salud quebradiza no sólo te excuso ante mi conciencia, sino que por ella encarecidamente te alabo y me felicito por pensar que con harta razón dejas de lado en tu correspondencia precisamente a aquellos de cuya finísima e invariable amistad estás convencido, y que por esa interrupción de trato escrito no van a pensar que tú les faltas en la tuya, deduciendo del afecto que ellos te profe-

san la estimación con que tú les correspondes. Hay más: por este concepto te quedo muy reconocido, porque veo que me cuentas entre tus amigos principales creéme por favor, cuando te digo no ser otra la interpretación que doy a tu silencio así, que respóndeme cuando tuvieres ocasión y gana. No te pido más sino que cuando escribas a Goclenio o a Pedro Gil, a uno y a otro les impongas la obligación de que en dos palabras me notifiquen el estado de tu salud y de tus negocios y de todo cuanto tú les escribieres y les pareciere que deben hacerme parte.

Hame desde España escrito un tal Virués benedictino él, de quien hasta ahora no había sabido nada, pero que desde este momento, por la fama de que goza y por referencias de muchos, conózcole como persona docta y pía y admirador tuyo apasionado como el que más. Él tuvo, pues, la atención de enviarme las actas de una sesión habida en presencia del Inquisidor General, carta y actas cuidé de que sean vueltas al latín por mis amanuenses, con el objeto de remitírtelas a ti añadí la misiva que Maldonado escribió en latín a un tal Osorio acerca de la entrevista de Virués y Victoriano; tú mismo te enterarás de todo por las mismas cartas. Tiene este Victoriano un hermano carnal que en nada se le parece a saber: Francisco de Vitoria, dominicano también teólogo de París, varón del mayor renombre y autoridad entre los suyos, el cual, y no una vez sola, ha defendido briosamente tu causa en una muy concurrida reunión de teólogos del Colegio de París; está en esa suerte de controversias sumamente ejercitado, y desde su niñez ha tenido trato muy feliz con las buenas letras; te admira y te profesa adoración; pero así como es inteligente hasta la exageración, es de temperamento sosegado y aun sí es no es indolente; de no ser así, hubiera parado los pies a su hermano que se desbocaba más de lo que era razón. Muchos siniestros pudiera él haber remediado en España en estos asuntos por la autoridad y opinión de sabio de que goza entre sus hermanos de hábito y la mayoría de sus paisanos.

No me cabe la menor duda de que asistió a aquella reunión de la que escribe Virués y que debió de celebrarse un día después de la Ascensión, Francisco de Vitoria profesa en Sala-

manca aquella cátedra que allá llaman de *prima*, con no escasa retribución; y dudo mucho menos de que fueran convocados Luis Coronel y Lerma Abad de Alcalá, y quizá Vergara que me hacen esperar con muy buenos fundamentos de que tu causa que es la causa de la religión y de las letras, va a salir airosa y vencedora: trátase de personalidades de toda entereza, favorecedores ejemplares de la buena erudición, y por este concepto devotísimos amigos tuyos. Grande será el peso que comunicarán a la parte adonde se inclinen, pues la restante jauría ¿qué cuentan en comparación con estos? Aun cuando a todos se les eche en un plato de la balanza, el otro plato pesará mucho más. Lo que falta es que todos coincidan en tu favor, como yo tengo por averiguado que coincidirán.

Pienso yo que todo este bullicio ha sido provocado por la versión romanzada de tu *Enquiridion*, puesto caso que si se divulga y anda en manos de muchos, como según mis informes así es, no será poco el ascendiente y tiranía que los frailes van a perder. Y quién sabe si este descenso se inició ya, bien porque excitados los ánimos de muchos con esa lectura se sintieron expoliados a la averiguación de cosas tan grandes y tan hermosas como hasta ahora permanecieron sumidas en recato tan avariento, bien porque muchísimos comenzaron a sentir la vergüenza de esa indignísima servidumbre con que hasta ahora agobian a la mísera plebe, servidumbre que, siendo gravísima, dondequiera impere el nombre cristiano, aun en nuestra nación, no la tolerarían ni los mismos esclavos, ni aun las mismas acémilas. Poseídos los frailes del convencimiento de que no debía ser que la lectura exclusivamente de un libro los derribase de la cumbre empecinada de su dignidad de su opulencia, de su poderío y de tantas otras fortunas, arremetieron contra el autor en tropel fiero. Para ellos es una dolencia agravada por la avaricia y la ambición y enraizada por la cronicidad y exacerbada por el remedio, que no puede menos de ser violento, que ahora demuestra tus fuerzas todas y existe aquel choque, como los médicos dicen de la enfermedad y de la naturaleza. Jamás tuve más fundada y racional esperanza que ahora de que mi España te conozca y te entienda. De tales alborotos y contiendas en todos los tiempos salieron situacio-

nes gloriosas para tu engrandecimiento y esplendor. Así, las letras salieron más aventajadas y lucidas en Francia y en Alemania. Espero además que un día u otro Cristo se conmoverá y se moverá a misericordia para con su grey desventurada, porque no siempre ande desalumbrada y descaminada arrastrada por mil barrancos y precipicios por aquellos a cuya custodia se había ingenuamente confiado para que la guiase. Excelente ocasión de ello la brindó Cristo a nuestro tiempos por las victorias del Emperador y la prisión del Pontífice. Yo desearía que escribieran al Arzobispo de Sevilla, Inquisidor General, en tu propio interés y de tus asuntos personales y al Emperador de los negocios generales del Estado. Pero esto y las otras cosas tu las determinarás mejor. Pídote sí es que halla de hacerse una nueva edición de mi *ciudad* como me dio a entender Francisco, hombre del todo veraz que me lo comuniques para enviar mis comentarios en algunos puntos e introducir algunas añadiduras pocas de todos modos.

Volví de Inglaterra a fines del mes de mayo y pienso regresar allá a primeros de octubre, con el favor divino.

Quédate adiós, mi caro amigo.

Brujas, a los 13 días de junio, año de 1527.

A Francisco de Vitoria.

Erasmo a un teólogo español sorbónico: salud.

Dios prospera con su favor las rectas determinaciones; y las más de las veces vuelca las perversas maquinaciones sobre las cabezas de quienes las maquinan. Ya pasaron muchos años que unos frailes, no más que de nombre, cuando en hecho de verdad no hay cosas que sean menos, han personificado en mí la hostilidad de que se sienten rodeados no por otra razón sino porque se persuadieron que del florecimiento de las buenas letras y del renacimiento espiritual del cristianismo, que medita recobrar el vigor primitivo, experimentarán alguna merma en sus comodidades o en su autoridad; a pesar de que apenas existe otro a quien sean más entrañablemente queridos que a mí los que lo son de veras a saber: los más puros de los cristianos. Ésos ya de mucho antes abrigaban siniestras intenciones contra mí, y según el proverbio no falta sino la ocasión para que los malos exteriorizasen su maldad.

Ofrecióles esta ocasión en España, según me significan cartas de amigos, Eduardo Lee que, en nombre del Rey de Inglaterra desempeñó una embajada de paz y (cosa que no estaba en el ánimo del Rey) provocó un mortal y muy calamitoso incendio. Esto mismo, en pasados años, hizo en Lobaína, dejando hasta donde estuvo en su mano toda aquella Universidad infisionada del veneno de la discordia. Esta gestión fue tan desgraciadamente rematada, que ni complació a mis enemigos y descontentó sobremanera a sus más amigos, con la excepción de unos cuantos idiotas que más se dejaban llevar de la pasión que del sereno juicio. Diríase que su carácter nació se labró se esculpió con la exclusiva misión de sembrar desavenencias y desconciertos. Y como en mis apologías necesariamente hube de evidenciar la bellaquería de ese hombre, aliada con una insigne idiotez, por espacio de algunos años fue ahogando su despecho, mientras iba maquinando un libro contra mí, no por defender sus actuaciones, pues no puede defenderlas, sino por forjar nuevas calumnias, y eso con tanta solapa y tan callando que en toda Inglaterra no hay un solo inglés que me dé crédito al escribir yo sus actuales manejos y actividades en España. Yo ni siquiera dudo que en su viaje a través de Francia fue destilando su veneno entre sus compinches de maldad.

Habiendo en sus andanzas por España dado con unos frailes de pensamientos nada benignos para conmigo, comenzó a darles cuenta y razón de un libro sicofántico, mucho más idiota que el primero, fingiendo que lo quiere publicar, cosa que nunca ha de hacer; y yo desearía que estuviese ya hecho. En él había títulos terribles contra la Santísima Trinidad, contra la divinidad, la dignidad y la gloria de Cristo, contra la divinidad del Espíritu Santo. Eran nuevos índices que ponían la materia ante los ojos con monstruosas falacias. Con este anuncio, los frailes sintieron erguirse sus bríos. La arremetida primera se desencadenó en la corte del César; esta arremetida fue cortada por la autoridad de los próceres. El ataque fue segundado esta vez en Salamanca por unos regulares observantes, o por lo menos se les tiene por tales, con alboroto tan grande que parecían dispuestos a vencer o a sucumbir en la demanda. Se gritaba en los sermones, se fanfarroneaba en las conversacio-

nes privadas; en las paredes fijábanse los nefandos artículos; se provocaban discusiones: tú ya conoces los episodios de esa tragedia. Más que aplastar esas alteraciones y asonadas, limitáronse a templarlas y comedirlas un poco, y con dificultad, el César y algunos Arzobispos.

Por fin saltó a la palestra Pedro de Vitoria, que, en calidad de Superior en su convento de Burgos que, subido en el púlpito predica; oigo decir que es hermano tuyo. Éste con tanta vehemencia inició su imaginaria peroración que surgió una robusta aclamación diciendo que no se había de oír al César ni a los prelados, sino que debía obedecerse preferentemente a Dios que a los hombres. ¿A qué más rodeos? El ruido iba a abocar en sedición. Así que al César y a los prelados parecióles bien atajar el griterío. Que se exhibiesen los artículos, si los había contrarios a la fe, y que en el ínterin, el gallinero enmudeciese. Difícilmente se obedeció; pero este silencio indócil quedaba con creces compensado por las murmuraciones privadas. Colaboran en la selección de artículos frailes de siete clases. Exhibiéronse los artículos no sólo descarados y banísimos, sino también peligrosos de tratar por razón de los imbéciles que tampoco faltan en España, o por judaísmo o por su paganismo. Comenzó a tratarse la cosa; pero luego el negocio degeneró en furioso tumulto, y la peste, por fin, súbitamente declarada, disolvió el sínodo. No disminuyó nada la estima que siento para contigo por el hecho de que un hermano tuyo sea el conductor de este negocio. Tengo entendido por cartas de los amigos que tú mereces todos los respetos, que eres varón dotado de singular doctrina y ecuanimidad y me atrevo a esperar que con el tiempo lo atraerás a más sanos consejos.

Yo no dudo que estos mismos que en España urden la tragedia han solicitado la ayuda de este Colegio a fin de que Erasmo quede aplastado por el rodillo de ambas fuerzas combinadas. Harto a las claras ve tu prudencia hasta qué punto esta determinación no fue inspirada por el espíritu cristiano. Por lo que a mí atañe, acaso mi pérdida fuese liviana. Pero yo me temo que de ahí no se origine una nueva disidencia; yo, que en todo instante fui abogado y consejero de la paz y de la concordia. Sutor y Beda se imaginan que Erasmo es un infeliz per-

sonajillo. Pues yo te digo que Erasmo tiene en todos los países muchísimos y muy poderosos amigos estrechamente unidos con él por comunidad de aficiones y de estudios. Quizá sea de mal gusto decirlo, pero debo decirlo. Tengo mis escriños llenos de cartas afectuosísismas de reyes, del mismo César, de Cardenales, de Arzobispos, de Obispos, de Duques, de magnates, de eruditos de toda condición. Y en la misma España tengo tan fervorosos favorecedores, que me veo obligado a escribirles que por rivalidades literarias no promuevan una contienda fatal; que, con mejor acuerdo, se avengan a que Erasmo sea arrojado al furor del oleaje aun so pena de que lo devore algún cetáceo.

De chispas insignificantes, cuan importantes incendios vemos que se originan. Hasta ahora en España era absoluta la quietud y los estudios florecían en no alterada serenidad. Ahora, según escriben del allá, por los manejos de Lee, esta época de placidez hállase alterada por la malicia de los frailes. En el ínterin nada ganan sino el odio de los buenos y la risa general. De fuentes tan dañadas, ¿qué cosa buena puede emanar para el nombre cristiano? Lee medita venganza sea como fuere. El mismo espíritu agita a Beda. No responde a lo que importaba responder, sino que vuelve a los mismos artículos redactados de otra forma, creído que todo irá bien si con la censura vuestra salen algunos condenados. No reflexiona cuan poca importancia da ahora el mundo a este género de censura; y muy menor se la dará si a través de ella descubriere criterios tan averiados como los de Lee y de Beda. El decoro pedía que vuestro Colegio remediase su desatenta locura y no que se allanase a su servicio. ¿De qué va a tener empacho quien dio tal libro a los lectores sin esperar el juicio del Colegio? Ni al mandársele que no imprimiese, no solo imprimió, sino que eludió y hurtó el edicto del Rey, cuidando de que fuese divulgado en Alemania y aquí distribuido clandestinamente. Añádase a esto que cuando mis *Supputationes* habían puesto delante de todos los ojos la malicia de ese hombre, aliada con una ignorancia paralela, no piensa en exculparse, sino que introduce algunos artículos tomados del acervo de las calumnias y vueltos al francés en la Corte real. Habíalos especialmente seleccionado para azuzar contra

mí próceres, mujercillas, la Francia toda, como con autoridad había calumniosamente el delatado título atribuido al Rey de Inglaterra. Ahora os presenta esos mismos artículos puestos por orden por que parezcan nuevos, como si no hubieran tenido respuesta.

Como todo esto se lleva con tretas maliciosas y perversas intenciones, ¿qué otra cosa decidme, pueden engendrar sino un gran mal?. Porque no se produzca, yo pondré todo mi esfuerzo y diligencia; al menos conseguiré que no se me pueda imputar responsabilidad alguna. Yo no devolveré mal por mal ni vengaré mi dolor personal con público quebranto de la Iglesia. Y así como no cometeré crimen de impiedad, tampoco soportaré la calumnia. Pero hazte cuenta que yo, ni quiero ni puedo intentar nada en contra; dígote yo que no obstante no faltarán quienes cogerán con mano rapaz este asunto por ocasión y materia de contienda. ¿Qué es el cristianismo, en ausencia de la paz? ¿Y por dónde andará la paz, si la caridad faltare? ¿Y qué caridad hay donde todo se gobierna y se conduce con odios tan enconados, con tan brutales denuestos, con tan descaradas y torpes calumnias?

Estamos viendo cómo de principios tan chicos nacen tempestades tan bravas; con cuanta facilidad se remueve un mal aletargado, y con cuánta dificultad, una vez que se ha movido, se tiende de nuevo en su letargo. Este devastador incendio de Lutero, ¿dónde halló el impulso para tantos avances como en las destemplanzas de Beda? Martín había propuesto para su discusión unas tesis acerca de las indulgencias pontificias. Y con no menos impiedad que impudor las desautorizaban desde el púlpito con sus soflamas algunos *ptocotiranos* que, en vistas a la ganancia, arrollan cualesquiera consideraciones y obstáculos. A sus intemperancias opuso Lutero sus *Problemas*. Fueron enviados a León X. Respondió Silvestre Prieras con tan excelente resultado que el propio Pontífice le impuso silencio. Siguieron las vociferaciones ante el pueblo de algunos frailes que no tenían en su boca sino herejías, blasfemias y cismas. Refiero lo que yo vi. No hubo cosa que granjease mayores simpatías a Lutero. Si se hubiera discutido de las indulgencias con serenidad y mesura como estaban propuestas, jamás esta pestilencial infección se adueñara del mundo.

¿Qué autor existió jamás que escribiese con tal espíritu de piedad y con tan avisada circunspección, cuyas obras no puedan ser interpretadas calumniosamente por quien tenga la maligna suspicacia que respiran a los esperpentos de Beda? Yo ciertamente no escribo en estilo retocado, sino con alguna mayor tersura que la corriente; no porque condene lo escolástico, que tiene también su adecuada aplicación; pero que no en todo caso es conveniente, ni contenta a todos. Demás de esto me afané, para golosina de quienes gusten de mayor pulimento en literatura, por aliñarla con alguna salsa como quien adoba y sazona un manjar para atraerlos a la afición y amor de las sagradas letras. Beda no entiende una palabra de estos aliños y exquisiteces. Toda mi obra lo proclama a gritos huelgan las demostraciones. En las *Parafrasis* observamos y conservamos la conveniencia y decoro de la persona que habla y no miramos a los tiempos actuales, sino que ponemos toda nuestra atención y cuidado en exponer más a la llana y copiosamente la doctrina que Cristo y los Apóstoles enseñaron para sus tiempos. Beda mide lo que con galanura retórica se expresó con el compás de los dogmas escolásticos, o mejor, del gusto de la Sorbona, que cada día los produce nuevos; no conoce tropos ni personas ni tiempo. ¿Qué perversidad mayor que la de este modo de calumniar? Y aún procede con más crecida maldad cuando de aquí y de allá escoge palabras mías, pasando con execrable desenfado por encima de todo lo que aclara mi pensamiento y excluye toda posible ambigüedad y malicia. A veces sustituye mis palabras con palabras suyas, da de lado a las mías, añade otras, y recurre a todo cuanto le parece utilizable para la tergiversación y la calumnia. Vervigracia: San Jerónimo exhortando a los clérigos al menosprecio de las riquezas, expresa su sentir con esta fórmula: "No puede tener parte con el Señor quien posee algo fuera del Señor." Si uno se empeña en interpretarla mal, ¿no es cierto que parece quitar a todos los clérigos el derecho de propiedad? Afuera de esto, ¿qué cosas más odiosas no dice del matrimonio?, ¿qué suerte de bien es este que se prueba por comparación con lo peor? Cuántas blasfemias, con voz de trueno, no diría Beda si encontrara cosas tales en mis escritos. También cuando San Basilio, exhortando a los

ricos a la liberalidad, díceles que detentan la propiedad ajena: ¿qué doctrina más subversiva puede predicarse si se la examina, no según la ley de la exhortación, sino según la rigidez del dogma? De ese tenor espigaría yo tres mil sentencias de autores probados si el caso lo pidiere.

Pero la avilantez mayor de todas es la de infligirme lo que yo ni escribí ni soñé. Y tú mismo ves cómo andan de soliviantadas las opiniones de los mortales. El pueblo ha perdido su simplicidad. Tiempos hubo en que bastaba: "Así lo juzgó la venerable Facultad." En nuestros días ojalá escuchasen al menos las razones y la Escritura. Tú dirás. "Con gentes así se ha de proceder, no con argumentos sino a palos." Acaso dicta esa medida la ley humana; pero otra cosa dicta la ley de la caridad. Ésta no desespera fácilmente de nadie. Muchos yerran por simplicidad, otros tan ligeramente están tocados del contagio, que con facilidad pueden curarse. Y si no quedase ya esperanza alguna en los caudillos, con todo, por consideración a otros que todavía no están desahuciados, sería conveniente redargüirlos con pruebas evidentes y con textos escriturísticos eficaces. Asimismo desearía que la autoridad del Romano Pontífice tuviese la mayor fuerza para edificación de la Iglesia; pero tú ves cuán quebrantada está y descaecida. No hubo quienes más daño infiriesen a su autoridad que los que con osadía e impudor sobrados la exageraron. Esto mismo puede decirse de los religiosos. Estos despojarónse así mismos de lo que era equitativo, al pedir que se les otorgase lo que no era equitativo. Y así resultó que según el proverbio la soga se rompió por exceso de tensión. El mundo espera de vosotros algo sobresaliente, algo más que humano. Inculcó en todos esa opinión, en primer lugar, la fama de esta Universidad, y luego tantos años consagrados, tantos años sudados en el ahincado estudio de la filosofía y las Sagradas Letras. Esta es la hora, esta es la hora, varones divinos, de producir aquello sobresaliente, aquello más que humano. Esa amotinada borrasca demanda pilotos insignes. Esta dolencia requiere médicos eximios y, sobre todo, que no malgastéis vuestra jornada en frivolidades.

Esta Facultad debe militar para Cristo y no servir los intereses personales de los hombres. Haced bizarro alarde de vues-

tro saber y de vuestra autoridad contra aquellos que combaten a la luz del día, y expresamente el alcázar de vuestra dignidad, mellada ya por sus embates en opinión de muchos y no contra aquel que en la proporción de sus fuerzas y herido en su carne defiende lo mismo que vosotros, que está dispuesto a hincar el hierro en lo que se halle de verdaderamente irreligioso en sus propios escritos. En las guerras, acostumbran los caudillos galardonar con alguna recompensa al soldado por el arrojo y el acierto que en el combate demostró. Y en cambio yo en esta guerra, por el denuedo con que he peleado, ¿no recibiré de vosotros, que sois sus caudillos, más premio que éste: sucumbir bajo el peso de las mentiras y las calumnias? Con la espada del Evangelio y el espíritu de Cristo debe llevarse esta campaña, y no con manejos de sicofantes. La sabiduría vence la malicia. La malicia no hace más que propagar malicia. No quiera Dios que vuestra autoridad sirva la malicia de quien fuere contra la diligencia de la piedad. El mundo y los soberanos del mundo ya se han percatado de que en gran parte no se trata aquí más que de una asonada frailuna, sin más finalidad que la de, concertados con Lutero, destruir los estudios lingüísticos y las buenas letras. Como no las aprendieron, les pesa de aprenderlas y tienen empacho de ignorarlas. Aunque ambos extremos afecten a la religión con todo, apresúranse contra el segundo antes de tiempo. Respira todavía aquél por no decir que reina en el ánimo de los más. Tiene quienes lo profesen, quienes lo propugnen, quienes adelgacen y denuncien vuestra autoridad ante todos que ninguna doctrina abrazan con más gusto que la condenada por vuestros sufragios. Contra éstos mostraos recios y viriles antes que contra Erasmo, que milita en vuestro campo bajo vuestras mismas banderas, que no sin sangre pelea contra aquellos a quienes vosotros tenéis por capitales enemigos.

Y, no obstante puede suceder que, pugnando contra la impiedad yo mismo en alguna ocasión resbalé en alguna afirmación no pía. Este es un lance usual y aconteció a los santos Jerónimo Cipriano, Ambrosio y Agustín, si se los sujeta a un severo análisis. Si ocurre un tal desliz, atribuirse puede a ignorancia o a imprudencia; a malicia jamás. Esto, si a mí

alguien me lo demostrare o me lo advirtiere, muy de grado lo sacrificaré como parto espurio; y si algún pasaje fuere poco entendido, yo lo explicaré con más amplitud. Esto se hará primeramente sin convulsión de la caridad de Cristo; después con fruto más abundoso; y en último término, con toda la dignidad de ese Cuerpo vuestro, cuyo buen nombre, en interés de la cristiandad, importa mantener por todos lados abrigado y protegido. Cumple también recomendarlo con válidas razones y no con odios y con calumnias.

Hay quienes arbitrariamente me presentan como muy tibio favorecedor del orden de los teólogos porque en determinados pasajes los aparto del inmoderado estudio de cuestiones no necesarias, porque los exhorto a que acudan a las fuentes de los Sagrados Libros y al conocimiento de las lenguas. ¡Pero si el propio Beda procura por la dignidad de quien tal libro dió a la luz! Hablo exclusivamente del libro que publicó contra mí; juzguen otros de sus restantes obras. Incumbía a la dignidad de vuestro Cuerpo, primeramente no ser Bedas en él; luego no darle tanta valencia. Y si es cosa resuelta tutelar sus hechos todos, rectos o torcidos, entenderán todos que lleva el asunto la pasión, no la razón; quieras Dios que así no sea. Habéis jurado concordia; está bien, pero en cosas honestas. Habéis jurado la mutua defensa de vuestra dignidad; pero con estas razones vuestra dignidad sufre el mayor daño; y si es tiránica y no teológica, resulta ser cualquier cosa antes que dignidad. Por ventura, la materia no será común a todos, pero la fama será común a todos. Por esto, los íntegros deben proceder con mayor vigilancia y aviso, por que no salga en nombre del Colegio resolución alguna que no corresponda a su prestigio.

Yo desconozco el estado y las interioridades de la Sorbona; pero en parte por la condición de estos tiempos, en parte por otras instituciones similares, me puedo permitir una fácil conjetura; en todo cuerpo deliberante, siempre los hubo que por su apasionamiento e improbidad, reclaman la dirección para sí. Tampoco carece de razón que la parte mejor se imponga. Aquellos, los violentos, primeramente prejuzgan y resuelven el asunto en privado; luego viene la exclusión de los más puros; después se echa mano de los acomodaticios; la introducción

recomienda la concordia; asoman las amenazas. "Ahora se verá -dicen- quiénes son de la facción luterana." Si alguno se expresare con mayor mesura y comedimiento de los que se usan en tales reuniones, óyese llamar por voces roncas peor que Lutero. Hay temperamentos apacibles más amigos de la quietud que de entablar contienda con esos pendencieros; los hay que, por una complacencia privada, se apartan de su propio sentir; los hay que temen o esperan algo y por esto oprimen lo que estiman mejor; los hay que no entienden lo que se les propone sin ambages; los hay obcecados por las mismas pasiones de Beda; los hay que, siendo cuerdos habitualmente, la gritería y el tumulto de los otros conviértenlos en auténticas furias: así no se hace, sino que se cuece, y por extorsión se saca un decreto, y quienes por extorsión lo sacaron, infiltran en él sus partidismos, con la ignorancia o connivencia de los otros. Y eso se llama un Decreto de la Corporación.

Yo nunca osara escribirte estas cosas si por cartas de doctas personalidades no estuviera persuadido de que eres varón dotado de alto y recto criterio, que te obligará a procurar que aquí no se trate cosa al revés de la que debe tratarse. Yo te certifico que en mí nadie echará de menos el cumplimiento del deber de todo hombre cristiano. Esto mismo trabajarás con Pedro de Vitoria tu hermano. De este modo os corresponderá una hermosa victoria, si vence Cristo, si la caridad triunfa, y merecerás mucho más de la Sorbona y de tu hermano que del propio Erasmo. Que el Espíritu celestial inspire en vuestras almas todo lo que es pío, todo lo que es santo, todo lo que es conveniente a la amistad cristiana. Ten salud.

Basilea, en la víspera de San Andrés, año 1527.[91]

[91] San Andrés se celebra el 29 de noviembre. En esta fecha se estaban examinando en la Sorbona los libros de Erasmo.

Capítulo 2
Teología, política y moral

La nueva orientación de la teología dada por Francisco de Vitoria

INDUDABLEMENTE, uno de los mayores méritos de Vitoria fue la renovación que realizó en la enseñanza de la teología. Esta renovación implicaba un método a seguir y dos direcciones bien definidas en el tratamiento de la ciencia teológica. En cuanto al método, Vitoria tuvo el arte de conciliar en sus dictados a Pedro Lombardo y a Santo Tomás de Aquino; en cuanto a las dos direcciones, Vitoria se distinguió por la aplicación de la teología a los problemas de carácter político, entendida como una fuente que contenía elementos resolutivos, basados en una tradición bíblica, a la problemática circunstancial e íntimamente unida a esta dirección el surgimiento de una teología positiva, alimentada en la Biblia, en la tradición apostólica, en la patrística y en las ciencias, que como la historia y la geografía, podían ayudar a su comprensión.

El movimiento luterano había obligado a los teólogos católicos a recurrir a las fuentes sagradas, abriendo el camino a la teología positiva; esta innovación al interior del espacio teológico ya la había vivido Vitoria en sus años de estudiante en París. Recordemos que, como anteriormente he dicho, es lo más probable que Vitoria asistiera a las clases de Maior y que éste fue seguramente el primero en usar la expresión

teología positiva en contraposición a la teología escolástica. Por otra parte, es seguro que Vitoria conoció los comentarios de Maior a los cuatro libros de las *Sentencias*. El mismo Maior nos dice sobre el problema en la teología:

> ...no es malo introducir la filosofía y las demás ciencias sin las cuales la teología no puede ser bien entendida... es laudable introducir las ciencias extrañas a la teología, no sólo las necesarias sino las conducentes a su decoro. Se prueba: los hechos de los padres venerables y los fundamentos de la doctrina teológica deben ser imitados; es así que el beato Jerónimo, Agustín y otros doctores introdujeron (en la teología) los escritos de Marco Tulio, Virgilio, de los filósofos y de los poetas.

Procurando guardar al respecto una posición moderada, continúa:

> En principio no apruebo la opinión de aquellos que dicen que los teólogos sólo deben usar la autoridad de la Biblia, porque si es así el que está fuera de la Universidad, sería teólogo, de aceptar esto el estudio en París no tendría la célebre fama que posee... por otra parte no apruebo a estos que exageradamente introducen en la teología cuestiones inútiles en cuanto relacionadas a las artes (filosofía) porque impugnan extensamente opiniones frívolas con abundancia de palabras.[92]

Debemos recordar que la línea ockhamista había influido en Lutero, concretamente mediante el célebre doctor nominal Gabriel Biel.[93] Existe una relación muy interesante entre la corriente ockhamista y la teología positiva, sin olvidar la

[92] Maior, Comentario, vol. I, 4. *De las Sentencias*. Q. Del prólogo, fol. 1.

[93] Gabriel Biel (1425-1495) nació en Spyer. Perteneció a la Congregación de Canónigos Regulares de San Agustín o Hermanos de la Vida en Común. En 1484 fundó la Facultad de Teología en la Universidad de Tubinga. Seguidor, comentador y expositor de Ockham, ejerció una gran influencia en los siglos XVI y XVII entre los teólogos. Los escritos de Biel influyeron en Lutero sobre todo en su teoría de la "predestinación" y de la "gracia". Una de sus más importantes obras y que más influencia ejerció fue *Epitome et Collectorium ex Ockham super quattuor libros sententiarum (Epítome y colección de textos sacados de Ockham sobre los cuatro libros de las Sentencias)*.

influencia que tuvo en ello, primordialmente en la línea nominalista y agustiniana, las *Sentencias* de Pedro Lombardo.[94]

En la primera mitad del siglo XVI, como veremos en páginas siguientes, se dan en la Universidad de Salamanca soluciones muy diversas y a veces confusas sobre lo que debía dictarse a los alumnos en las clases de teología; sin embargo, esto es explicable por dos motivos principales: el auge intelectual de la Universidad de Alcalá,[95] ante la que Salamanca no quería permanecer relegada y el problema tomismo-nominalismo que presentaba peculiares matices e incluso peligros concretos para los maestros de una y otra corriente, peligros que Vitoria, como veremos, supo controlar sabiamente gracias al equilibrio de su carácter.[96] Sin embargo, se atravesaba por circunstancias difíciles, como podemos deducir consultando los estatutos de dicha universidad.

[94] Pedro Lombardo fue obispo de París, murió en 1160. Compuso las *Sentencias* entre los años de 1150 a 1152. "En esta obra clásica recogió su autor con extraordinaria diligencia y analizó y comparó con gran conocimiento y hasta con orden y disposición aceptables para entonces, si bien no definitivos, el material patrístico que dirigió y nutrió por mucho tiempo el pensamiento teológico... llegó a ser el texto clásico de la enseñanza oficial... hasta fines del siglo XVI, época en que fue sustituida por la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino." M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, pp. 51-52.

Cabe advertir que el material patrístico que recogió Lombardo se aplicó a los problemas políticos y morales de la época.

[95] "Si la Universidad de Alcalá aparecía como innovadora en España era sobre todo por su Facultad de Teología. En este campo, Salamanca había permanecido fiel a la escolástica fundamental, a Santo Tomás y al Maestro de las Sentencias. Cisneros... se empeñaba en introducir en España la filosofía de Escoto, que, en los países del Norte compartía con el tomismo la dignidad de doctrina clásica. El gran pensador franciscano quedó colocado en Alcalá en pie de igualdad perfecta con Santo Tomás... Pero, además, se había creado una tercera cátedra de teología en favor de la cátedra nominalista: y tal fue seguramente la novedad que más sensación causó en España."

"Cuando corre el rumor de que Cisneros dota a Alcalá de una enseñanza de *nominales*, se ve en ello, al punto, la novedad de mayor éxito de la universidad naciente." Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, p. 16. A su vez, Beltrán de Heredia afirma algo que bien podemos relacionar con lo anterior. La Universidad de Alcalá "...fundada sobre un plan modernísimo, había despertado la emulación de la de Salamanca, la cual se apresuraba a mejorar la enseñanza, trayendo personal del extranjero y creando cátedras que recogieran la última moda científica". *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. O.P.*, p. 155. En estas palabras de Beltrán de Heredia podemos encontrar una explicación al hecho de que Vitoria fuera requerido en España por sus superiores.

[96] Entre los años de 1520 y 1530 fue condenado Juan de Oria, profesor de teología en la Universidad de Salamanca, por su inclinación "al nominalismo y en cierto modo al luteranismo". A propósito de ello nos dice Marcel Bataillon en su obra *Erasmo y España*, p. 18: "...parece haber una profunda correspondencia entre la acogida que se dispensó al nominalismo y la otra novedad que caracteriza a la escuela teológica de Alcalá: el estudio directo de la Biblia con ayuda de las lenguas originales de los dos testamentos".

Hay noticias de que en la Universidad de Salamanca desde principios del siglo XVI se impartía "una lección pública de Santo Tomás". En 1523, recién regresado a España, comenzó Vitoria a impartir la cátedra de teología en el colegio de San Gregorio en Valladolid y en la Universidad de Salamanca la impartió desde 1536. En 1526 explicaba ya la *Suma* de Santo Tomás, al parecer la II-II. El fin de Vitoria era llevar a las aulas el texto de Santo Tomás, enriqueciendo sus explicaciones con una clara tendencia hacia la teología positiva, esto es, compaginando la teología escolástica tradicional con la nueva orientación de la teología positiva, hacia la que Vitoria muestra una franca inclinación, fruto sin duda de sus estudios en París y de su trato con muchos distinguidos y afamados nominales. Vitoria se proponía y realizó, como he dicho, una reforma en la enseñanza de la teología, manejando planteamientos novedosos que respondían a la influencia nominalista que había recibido en París. Sin embargo, según Beltrán de Heredia, Vitoria tenía verdadera obsesión contra los nominalistas, "sin duda había experimentado, mientras estuvo en París, la gran dosis de petulancia y el desdén hacia lo antiguo que había en sus palabras. En una ocasión les califica de *doctores cecitatis* (doctores precipitados o de la provocación); y aludiendo al abuso que hacían de la dialéctica, dice de ellos en otro que *non intelligunt nisi quae in summulis cognoverunt*" (no entienden sino aquellas cosas que conocieron en las súmulas).[97] No me inclino a seguir la opinión de Beltrán de Heredia, en primer lugar porque me parece que no es válido tomar frases de un pensador fuera del contexto en que se dijeron y manejarlas como un banderín representativo de su pensamiento sin analizar el porqué y el cuándo fueron pronunciadas; y en segundo lugar, por varios hechos, situaciones y escritos de Vitoria, analizados y comparados por mí, a los cuales me referiré en páginas siguientes, pero que ahora presento al lector en forma por demás concisa: primero, si bien Vitoria criticó el uso desmedido que de la dialéctica hacían los nominales, sin embargo, baste recordar las continuas citas que en sus comentarios a la II-II de Santo Tomás realiza de Maior y de Jacobo Almain, siguiendo la mayo-

[97] Beltrán de Heredia, *op. cit.*, p. 156.

ría de las veces sus opiniones; segundo, el hecho de que Vitoria conoció a Maior y a Almain en París, asistiendo seguramente a las exposiciones sobre teología del primero de ellos; tercero, es un hecho comprobable por las fechas de publicación de los *Comentarios* de Maior a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que Vitoria conoció dichos comentarios; cuarto, el contenido de la relección de Vitoria *Sobre el aumento de la caridad* en la que puede advertirse la influencia del nominalismo en el teólogo español.

Sin embargo, cabe reconocer que Vitoria guardó siempre una posición moderada y por demás cuidadosa y prudente en sus relaciones con el nominalismo, precisamente por lo peligroso del contexto histórico-filosófico-religioso en el que vivía. Una vez más insistimos en la necesidad de ir al contexto relacionando con él las opiniones dadas por cualquier pensador en una circunstancia precisa.

Indudablemente Vitoria despreciaba la posición exagerada de muchos de los jóvenes nominales, pero de ello no puede deducirse, *a priori,* la opinión de que Vitoria presenta "una verdadera obsesión contra los nominalistas".

En relación con el curso de teología de 1529 a 1530, los estatutos de la Universidad de Salamanca indicaban y por tanto se le señaló a Vitoria que debía seguir en sus clases "...el cuarto de las *Sentencias* o sea la materia de *Sacramentis*, única en que solía acomodarse (Vitoria) al orden del Maestro (Pedro Lombardo). De este curso procede la *Summa Sacramentorum*, editada por su discípulo fray Tomás de Chávez y editada luego treinta y tantas veces con frecuentes adiciones tomadas de los decretos del Tridentino".[98]

Vitoria se vio obligado a compaginar a Santo Tomás y a Pedro Lombardo, aun cuando su opinión era que "el orden de Santo Tomás se armoniza mal con el de las *Sentencias*". A finales de 1532 el rector de la universidad da a los maestros de teología la siguiente orden: "que se explique en clase el texto del Maestro de las *Sentencias,* que (se) lea también a Santo Tomás *et que non lean al Durandus*".[99] Por lo mismo, en el curso de

[98] *Ibidem,* p. 5.

[99] Durando de San Porciano, dominico. Obispo de Meaux y de Puy. Murió en 1334. Se le criticó, al interior de su orden por no haber seguido por completo a

1533-1534, Vitoria se expresaba así: "Hay quejas de algunos de los novicios de que actúo mal al exponer al Maestro de las Sentencias y a Santo Tomás. Yo os ruego que con justo ánimo aceptéis que yo explique la razón de mi trabajo. La justificación de esta tarea es que se tratan diversas materias."[100]

Vitoria seguía en su lucha porque se leyera en la clase de teología a Santo Tomás, incluyendo la metodología de la teología positiva. Su tarea era dura y la realizaba con extrema prudencia, pero cada día iba obteniendo más éxito.

En 1533 los alumnos de Vitoria expresaron su opinión de que en las explicaciones de clase se leyera el segundo de las *Sentencias* y la I-II de Santo Tomás, y en 1534 las autoridades de la Universidad de Salamanca mandan que se lea al maestro, esto es, a Pedro Lombardo y la II-II de Santo Tomás.

Posteriormente, en el año de 1538, los estatutos de dicha universidad señalan lo siguiente: "Los catedráticos de Teología de prima y de vísperas lean los cuatro libros de las *Sentencias*, de tal manera que en principio de cada distinción suantamente (*sic*) declaren la sentencia del texto del Maestro y después muevan las cuestiones que les pareciere."[101]

En la primera lección del curso de 1539, comenzado en el mes de octubre, Vitoria afirmó en relación con la dinámica de la enseñanza y a los temas que se contemplaban en la clase de teología:

> Según lo que he advertido es que veo que hay un gran tedio y un gran trabajo, no tanto al escribir estas cosas que podemos dictar en casa, sino en estas otras que los teólogos suelen escribir en esta academia para la lectura. Y he querido relevarlos de tanto esfuerzo y ayudarlos con mi obra que empecé a escribir para que se inscribieran los libros sobre el Maestro de las *Sentencias*, del mismo modo que escribieron Escoto y Durando. Pero he sido superado por la realidad. Pues había pensado leer el año pasado el cuarto de las *Sentencias* y escribir sobre el primero en ese mismo

---

Santo Tomás. E. Gilson afirma de él que fue "un espíritu independiente y preocupado de su libertad filosófica". *La filosofía en la Edad Media*, p. 578.

[100] Beltrán de Heredia, *op. cit.*, p. 5.

[101] *Ibidem*, p. 6.

año y, sucumbí a las dificultades y me vi afectado gravemente por la enfermedad a causa de tanto trabajo. Por esta razón yo *leeré este año, como en los anteriores leí, siguiendo a Santo Tomás y escribiré no como me lo había propuesto, al principio, esto es, no conservando el orden de Santo Tomás, como otros escritores lo hicieron, siguiendo los libros del Maestro de las Sentencias, sino seguiré el orden de Santo Tomás como el señor Cayetano...*[102]

Del párrafo anterior pueden deducirse varias conclusiones importantes: en primer lugar, la energía de Vitoria por introducir la lectura de Santo Tomás en las clases de teología, esto es, no va a leer a Tomás siguiendo los libros de Lombardo, sino que va a seguir la lectura de la *Suma* independientemente y sin compararlo o sujetarlo al orden de las *Sentencias*. Vitoria ha logrado su propuesta de innovación en la enseñanza de la teología: Santo Tomás se convierte en la máxima autoridad y, según parece, el claustro de la universidad lo permitió. En segundo lugar, Vitoria no despreció a Lombardo, sino que como él mismo afirma tenía la intención de escribir un comentario sobre el Primero de las *Sentencias*. ¿Relación intelectual con Maior o simple coincidencia?[103]

Asimismo, puede advertirse la indecisión y el temor a las innovaciones que tenían las autoridades del claustro de la universidad, temor e indecisión que duró varios años en relación con la lectura en las clases de teología. ¿Lombardo o Tomás, o ambos? Pero, indudablemente, ejerciendo más influencia Lombardo. Sin embargo, debemos procurar entender dicha indecisión y temor de las autoridades del claustro de la Universidad de Salamanca. Principalmente se debía a que la orden dominica no quería tener más problemas de los que ya tenía y tampoco deseaba realizar un acto revolucionario imponiendo a Tomás. La llegada a la universidad de los llamados "visi-

[102] *Ibidem*, p. 7. Cursivas de la autora. Beltrán de Heredia reproduce este manuscrito de Vitoria, el cual se encuentra en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Cayetano y Conrado Koellin, el primero en Italia y el segundo en Alemania habían publicado, en ese tiempo, sus comentarios a la *Suma*. El intento por volver a Santo Tomás llevaba más de siglo y medio. Juan Capreolo (†1444) procuró y luchó por volver a la teoría y a los textos de Santo Tomás.

[103] El primero de las *Sentencias* trataba de Dios y el cuarto de los sacramentos.

tadores", que ejercían una vigilancia sobre lo que se impartía en las clases, daba lugar a que los dominicos actuaran con la mayor prudencia en relación con los textos que debían leerse en clase. Como bien dice Villoslada, los maestros dominicos cumplían lo que se les mandaba pero, y esto es necesario tenerlo en cuenta, "leían en sus clases las sentencias pero *in via Sancti Thomae, secundum mentem Sancti Thomae*. La letra era de Pedro Lombardo, el espíritu de Santo Tomás".[104] Vitoria tuvo que luchar 15 años en su intento por imponer a Santo Tomás en la enseñanza de la teología; sus alumnos siguieron la línea tomista implantada por Vitoria, aun cuando recibieron algunas llamadas de atención.[105] Por otra parte, la Universidad de Salamanca, aunque tardíamente, si la comparamos con la de Alcalá, se quiere abrir a la tendencia nominalista o al menos desea que exista en ella alguna cátedra de nominalismo, quizá tuvo en esto mucho que ver el grupo de españoles nominalistas de París, ya citados en páginas anteriores; es así como en Salamanca se instituye una cátedra de nominalismo.[106] También, por este tiempo, se abrió en Salamanca una cátedra de Escoto.

[104] Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O.P.*, p. 291.

[105] El 23 de mayo de 1550 (ya fallecido Vitoria) se asienta en el acta del claustro: "...llamará a claustro pleno para mañana a la hora de las cinco de la tarde para tratarse sobre la lectura que han de leer los catedráticos de prima y de vísperas de teología..."; continúa el vicerrector, afirmando que "él estaba informado por información y dichos de testigos, que en las cátedras de prima o de vísperas de teología no se guardaba el estatuto en la manera de leer; porque habiéndose de leer en ellas conforme a los estatutos el Maestro de las Sentencias, no lo leían, antes leían a Santo Tomás".

Los teólogos que tenían a su cargo dichas cátedras, entre ellos Juan Gil de Nava y Melchor Cano respondieron al claustro indicando que primero se leía al Maestro de las *Sentencias*, "...e después para declarar leían a Santo Tomás; e lo uno y lo otro se leía de tal manera que en cada año se leían los libros del dicho maestro de las Sentencias; e que para la declaración del dicho maestro, como tienen dicho, se leía a Santo Tomás, la cual lectura dijeron que era provechosa leerse de esta manera a la Universidad y estudiantes de la facultad de teología". En 1552 se declara que: "En las cátedras de prima e vísperas... el texto que se leyese en ellas fuese el Maestro de las Sentencias y sobre él los otros doctores escolásticos que lo exponen, se manda que no se lea por texto a Santo Tomás, sino primero se lea la distinción del Maestro, que corresponde a la materia de Santo Tomás; e que si de otra manera se leyere, sean multados."

[106] "La cátedra de Gregorio de Arimino fue instituida para que se leyese la vía de nominales. Han introducido leer en ella a Durando, que si no es en algunas opiniones propias y singulares que tuvo todo lo demás es doctrina de Santo Tomás. Se manda no se pueda leer en aquella cátedra sino a Gabriel o Marsilio u otro doctor que sea nominal." Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, O.P., p. 12.

> La cátedra de Escoto, que menos se lee, porque el decoro y provecho de la Universidad consiste en que se lean todas las facultades e vías, se mande, por ser este doctor subtil (*sic*) e que en todas las universidades se lee, en Salamanca se lea, exponiéndolo y declarándolo por doctores escolásticos que lo expusieron; y de Santo Tomás, no puede el lector traer más que su opinión cuando contraria o conforme fuere a la de Escoto; e si de otra manera leyere a Escoto, sea multado en la lectura.

Sin embargo, seguía la desconfianza hacia la lectura de Santo Tomás pero la gran tarea de Vitoria por imponer la *Suma* lograba realizarse en sus alumnos que ya ocupaban las cátedras de teología.

En síntesis, las aportaciones más importantes realizadas por Vitoria al interior de un espacio teológico, fueron:

1. conciliar la teología escolástica tradicional con la positiva, manejando, por lo tanto, primordialmente la Escritura, resultados de los Concilios, los testimonios de la Patrística, etcétera, liberándola, de este modo, de las cuestiones dialécticas;
2. Vitoria acerca la teología al hombre y a su problemática social e histórica. Teología y política se presentan unidas en sus disertaciones ya que la teología debía procurar solucionar, dèsde un punto de vista ético, los problemas que aquejaban al hombre;
3. el teólogo era, por lo tanto, el encargado de ofrecer una solución a los problemas sociales y políticos, "nada era ajeno al teólogo";
4. indudablemente Vitoria, aun cuando no fue nominalista, siente la relación intelectual con la corriente nominalista que dominaba en la Universidad de París durante

---

Gregorio de Rimini o Gregorio Novelli de Rimini, *Doctor Authenticus*, agustino del siglo XIV, "sufrió la influencia del ocamismo de París". Miguel Ángel Sobrino, *Catálogo de títulos honoríficos y sobrenombres de pensadores medievales*, pp. 82-83.

Marsilio de Inghen, muerto en 1396, fue rector de la Universidad de Heidelberg. Escribió un comentario a las *Sentencias*.

sus estudios, concretamente la relación con el teólogo escocés J. Maior, la cual se advierte en el pensamiento de Vitoria en el espacio teológico.

El teólogo español debió conocer los comentarios de Maior a los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. La continua referencia que realiza Maior a las cuestiones políticas de su tiempo y las soluciones que ofrece, en relación con ellas, teniendo siempre como punto principal de referencia la tradición patrística y la Escritura influyeron considerablemente en Vitoria y en su idea de una teología cercana al hombre y a los problemas políticos. La gran tarea de Vitoria fue, según mi parecer, la humanización de la teología poniéndola al servicio del hombre y de sus necesidades jurídico-políticas, desarrollando así la presencia y persistencia de una eticidad profundamente humana al interior de lo social.

Por otra parte, en el año de 1534, Vitoria, como sabemos, en su clase, comentó la *Secunda Secundae* de Santo Tomás y concretamente la Q. 1, art. 4o., núm. 5, en relación con el problema de la fe y la creencia, afirmó, criticando a Cayetano por el uso del silogismo: "Todo lo que debe creerse es verdadero. Debe creerse que Dios es trino. Luego que Dios es trino es verdadero"; comenta Vitoria: "Cayetano aquí hace metafísica... yo digo que aquella consecuencia es pésima... pues en relación al silogismo hecho, digo que es falso que todo lo que debe creerse es verdadero", continúa Vitoria en el número siete del mismo artículo 4o.: "no sé si el señor Cayetano tenga esta opinión que cualquiera que cree es evidente que crea por algunos motivos... Y no es necesario que tenga evidencia de los motivos; es suficiente que tenga la fe adquirida".[107]

Puede advertirse de nuevo el interés de Vitoria en convertir a la teología en algo práctico y en seguir los lineamientos de la teología positiva, alejándose de aquella línea que creía enriquecer al saber teológico valiéndose, principalmente, de la discusión silogística y de los planteamientos metafísicos.

[107] Francisco de Vitoria, O.P., *Comentarios a la II-II de Santo Tomás.*

Vitoria y Carlos V. Juristas y teólogos. "Poder y contrapoder"

Al pasar a tratar el problema político, problema existente sin duda entre Vitoria y el emperador, debemos tener presentes las dos cartas de Carlos V, una con fecha de 31 de enero de 1539 y otra del 10 de noviembre de 1539. Transcribimos, en primer lugar, los párrafos más significativos de la que presenta la fecha de 31 de enero de 1539. Dirigida a Vitoria, en ella se plantean algunas dudas que

> se han ofrecido acerca de ynstrucción y combersión de los naturales (de las Indias) della a nuestra santa fe, las cuales en él vistas, por ser como son cosas theologales, ha aparecido que conviene que sean vistas y esaminadas por personas theologas, e yo por la buena relación que de vuestra persona letras y vida tengo, he acordado de os las mandar remitir para que, como celoso del servicio de Dios nuestro señor, y como cosa que tanto ymporta a nuestra santa fee catholica y descargo de nuestra real conciencia, las veais y deys en ellas vuestro parecer. Por ende yo vos ruego y encargo, que veais los dichos capítulos y dubdas que con esta van, y, platicadas con los otros theólogos desa Unibersidad que a vos os pareciere, enbyeis ante nos al dicho nuestro Consejo vuestro parecer sobre cada cosa dello, firmado de vuestro nombre y de las personas que eligierdes, para ver y determinarlo lo suso dicho: que demás del servicio que en ello hareis a nuestro señor, yo seré dello muy bien servido.

Hasta aquí, como puede advertirse, se trata de un problema estrictamente de evangelización, por lo mismo, lo que viene a continuación es, por demás, significativo:

> y porque *entre estos artículos puede ser que halleis algunas cosas que consistan más en gobernación que en letras, los que os pareciere que son desta calidad, remitirlos eys a los del dicho nuestro Consejo para que, como más ynformados en*

lo que conviene a la buena gobernación de aquellas partes, ordenen las que debemos mandar y proveer sobrello.[108]

En el texto de la carta y en palabras expresas de Carlos V aparece con toda claridad la absoluta separación entre los asuntos de fe, esto es, teologales o de "letras", según palabras del propio emperador, y los asuntos de gobierno o de Estado; delicadamente, pero con energía se le indica a Vitoria que no se entrometa ni él ni los demás teólogos en los problemas de gobierno. Podemos advertir algo sumamente interesante y significativo en la situación sociopolítica española de la época: el interés por lograr una tajante separación, en relación con los problemas de Estado, entre los planos religioso y jurídico. Si bien, Carlos V deseaba "descargar su real conciencia" presentándose esta necesidad al interior de su espíritu y de su sentir esencialmente religioso, como estadista advertía y defendía la necesidad de que la solución a los asuntos de gobierno pasara al Consejo de Indias, o lo que es lo mismo, que en nada intervinieran en ellos los teólogos. Esto nos muestra y abre una vía de estudio en relación con importantes aspectos y matices en cuanto a la separación de los dos poderes y a la formación de un Estado español independiente de la Iglesia y con influencias renacentistas; en relación con ello, "las Indias del mar océano" eran una pieza por demás importante en el juego.

Por otra parte, no debemos olvidar que Carlos V se encontraba, dado su carácter, entre dos instancias por demás inquietantes: la utilidad política como instancia suprema en cuanto a su relación con el poder del Estado y sus creencias religiosas, profundamente católicas. Por ello mismo creo que no existe contradicción entre las dos cartas de Carlos V que aquí reproducimos, simplemente se refieren a dos planos muy diferentes: una primordialmente al religioso y moral, otra esencialmente al poder político, y en ellas se refleja en forma por demás interesante el carácter peculiar de Carlos V. Bien dice Chabod: "El elegir entre el camino señalado por el interés o por el senti-

[108] *Relectio de Indiis*, Apéndice, "Corpus Hispanorum de Pace", vol. V. Se ha conservado la ortografía del original. Cursivas de la autora.

miento humano (utilidad, gloria, potencia) y el camino señalado por la palabra de Dios constituye más bien un constante tormento para él." Sigue Chabod:

> Muchas veces, dice Carlos V, mis confesores me han persuadido de que yo debía prohibir resueltamente en mis dominios, el préstamo a interés y el sistema de cambio, como cosa vedada por Dios y contraria a la conciencia. Desde luego nadie más que yo desearía hacerlo... sea por no volver a tener más esos escrúpulos, o sea también para evitar los daños que de tales prácticas repercuten en mis tesoros; pero se trata de unas actividades financieras tan difundidas por todas partes y tan íntimamente ligadas al desarrollo de los tráficos que es preciso poner mucha atención para no provocar daños irreparables a mis Estados. Ahora bien, toda vez que resulta que en ciertos casos los cambios y los intereses se pueden permitir con ciertas moderaciones, analícese el asunto en el Consejo de Estado, con vistas a encontrar, hacer posible, una vía de salida que concilie los escrúpulos de conciencia con las necesidades vitales del imperio.[109]

La mayoría de los teólogos se oponían a la separación entre los dos planos, el teológico y el jurídico, apoyando la injerencia de lo teológico en lo político en relación con ejercicio del poder.

Vitoria, en la relección *Sobre los indios*, pronunciada en los primeros días de enero de 1539, afirmaba la supremacía de los miembros de la Iglesia en relación con la solución de los asuntos "de conciencia" de carácter "dudoso", haciendo extensiva dicha supremacía en general al campo de lo político, que, como veremos más adelante, guardaba éste, o por lo menos debía guardar, según Vitoria, una estrecha relación con la moral. "Así, pues, entiendo que en las cosas dudosas hay que consultar a aquellos constituidos para ello por la Iglesia, como

[109] Federico Chabod, *Carlos V y su imperio*, p. 41.

son los Prelados, los Predicadores, los Confesores y los peritos en las leyes divinas y humanas."[110]

Y no sólo en la relección *Sobre los indios*, sino también en la relección *Sobre el poder civil*, Vitoria, ya desde las primeras líneas, afirma: "El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia parecen ajenos a su profesión"; sin embargo, su espíritu crítico lo conduce a concluir de este modo: "han de ser contadísimos por ser también muy pocos los que se revelan esclarecidos en todas las artes necesarias para esta profesión de buenos y sólidos teólogos".[111]

Sin embargo, si en un momento hubo un choque entre las afirmaciones de Vitoria y las de algunos juristas, debemos tener en cuenta lo que dice al respecto Luciano Pereña: "si al principio Francisco de Vitoria tuvo que defenderse de los legistas que se resistían a aceptar sus tesis revolucionarias y le acusaban de invadir campos ajenos, fue sorprendente la irrupción de su doctrina en las Facultades de Leyes".[112] A su vez, también Beltrán de Heredia insiste en este enfrentamiento entre Vitoria y los juristas:

> También se enfrenta a veces con los juristas, sean eclesiásticos o profanos. Ellos habían mantenido la hegemonía en los dos siglos anteriores y continuaban prevaleciendo por el número más que por la calidad en Salamanca. Eran candidatos preferidos para constituir tribunales, de donde pasaban a los Consejos de la Corona y a las Curias supremas del Reino y de la Iglesia. A su arbitrio se despachaban los negocios públicos, resolviendo *quasi ex cathedra* las más delicadas cuestiones de moral, sin previo asesoramiento de teólogos, que por el mero hecho de ser religiosos eran tenidos por incompetentes en asuntos de gobierno. Vitoria no podía menos de protestar contra tamaña sinrazón.[113]

[110] Relección *Sobre los indios*, primera parte, p. 13.
[111] *Sobre el poder civil*, p. 36.
[112] Luciano Pereña, "Introducción", *De Jure Belli*, p. 66.
[113] V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*. O.P., p. 157.

Al parecer, éste era un movimiento general entre los teólogos, no sólo entre los españoles, sino también entre los europeos; consultando a Maior en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* podemos advertir su crítica y desprecio hacia los que, abandonando los estudios de artes y de teología, se dedicaban a las leyes: "Pues muchos parisienses que provienen de opulentas familias, no ascienden al grado en las artes ni en la teología, sino a toda prisa dedican sus esfuerzos en las leyes, para finalmente resultar licenciadillos."[114]

Como ya hemos visto, la teología era el estudio por excelencia, proyectado, indudablemente, hacia lo social, esto es, hacia los problemas político-morales y este fue el gran interés de Vitoria. Al respecto no comparto la opinión de Castillo Urbano cuando afirma que:

> aludir a Vitoria como teólogo no es precisar mucho, puesto que su mismo concepto de dicha disciplina en absoluto estaba claro... un teólogo actual consideraría ilusoria esa concepción de su profesión (la profesión de teólogo) según la cual ningún argumento, disputa o materia le es ajeno; Vitoria se basaba en la misma para acercarse con la legitimidad del que trata un asunto que le es propio, a las cosas morales: su conocimiento se puso al servicio de los problemas morales.[115]

Tengo la convicción que Vitoria, en primer lugar, sí tenía claro el concepto de teología, pero sobre todo, su tarea innovadora, al interior de ella, consistió precisamente en aplicarla a los problemas ético-políticos. En segundo lugar, los teólogos dedicados actualmente a la "teología de la liberación" no considerarían ilusoria "esa concepción de su profesión", esto es, la profesión de teólogo en Vitoria.

Queda por demás claro que al referirse Vitoria a los miembros de la Iglesia no pensaba precisamente en las autoridades de Roma, sino en el cuerpo de teólogos que con base en el derecho divino y el natural podían y debían tratar de solucio-

[114] J. Maior, *In Primum Sententiarum*, Prefacio.

[115] Castillo Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano,* pp. 46 y 47.

nar los problemas tanto morales como políticos. Y planteándose si "todo ello (se refiere a la actuación de los españoles en América) se ha hecho con derecho o injustamente", afirma:

> esta discusión no corresponde a los jurisconsultos, y en ningún caso exclusivamente a ellos. Porque aquellos bárbaros, como luego he de decir, no están sometidos en virtud del derecho humano y, por lo tanto, sus cosas y asuntos no deben ser examinados y resueltos por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son bastante competentes para poder definir.[116]

Después de estas opiniones de Vitoria, es explicable la carta de Carlos V dirigida al prior de San Esteban de Salamanca. Por su interés, prefiero transcribir completo el texto de dicha carta:

> El Rey.
> Venerable padre Prior del monasterio de santisteban de la cibdad de Salamanca yo he sydo informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias y a las tierras e tierra firme del mar océano y también de la fuerça y valor de las conpusiciones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han hecho y hacen en estos reinos y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin primero nos abisar dello más de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes ynconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede apostólica e bicario de Christo e daño de nuestra Corona Real destos reinos, abemos acordado de vos encargar y por la presente vos encargamos y mandamos que luego sin dilación alguna llameis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de lo susodicho o de cualquier cosa de ello ovieren tratado así en sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera pública o secretamente y recibais dellos juramento para que declaren en

[116] Relección *Sobre los indios*, primera parte, p. 21. Al tratar de la relección *Sobre los indios* analizaremos este tema más extensamente.

> que tiempo y lugares y ante que personas han tratado y afirmado lo susodicho asi en limpio como en minutas y memoriales, y si dello han dado copia a otras personas eclesiásticas o seglares; y lo que ansy declaren con las escrip-'turas que dello tuvieren sin quedar en su poder ni de otra persona copia alguna lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre a fray nicolás de santo tomás que para ello emviamos para que lo traiga ante nos y lo mandemos ueer proueer cerca dello lo que convenga al servicio de Dios y nuestro y mandarles eys de nuestra parte y vuestra que agora ni en tiempo alguno sin expresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho ni hagan imprimir escriptura alguna tocante a ello porque de lo contrario yo me tendré por muy deservido y lo mandare proueer como la calidad del negocio lo requiere. De madrid a diez días del mes de noviembre de mil e quinientos e treinta y nueve años. Yo el Rey. Refrendado de su mano.[117]

Como puede advertirse, el emperador señala en forma por demás precisa y enérgica que se le entreguen a fray Nicolás de Santo Tomás, enviado por él, lo que se había escrito y dicho en "sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera pública o secretamente" y que ni entonces "ni en tiempo alguno sin expresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho ni hagan ymprimir escriptura alguna tocante a ello".

Después de estas reales llamadas de atención que nos hablan de un poder absoluto, resulta explicable que el claustro de la Universidad de Salamanca no se decidiera a imprimir las relecciones de Vitoria y principalmente la relección *Sobre los indios* y la de *Sobre el derecho de la guerra*, pronunciada esta última el 19 de junio de 1539, así como la relección titulada *Sobre el poder civil*.[118]

[117] *Relectio de Indiis*. Apéndice, "Corpus Hispanorum de Pace", vol. V. Se ha conservado la ortografía del original.

[118] Me parece necesario reflexionar sobre algunas de las fechas dadas. La relección *Sobre los indios* la pronunció Vitoria en enero de 1539; sin embargo, la última parte de ella, según apunta Getino, la pronuncia Vitoria en junio del mismo año, ¿por qué el emperador manda su carta hasta el mes de noviembre? Es cierto que

El texto de la real carta giraba, indudablemente, en torno a lo dicho por Vitoria en dichas relecciones y si el emperador no lo nombra expresamente es, pienso, por no hacer más tirante y violento el contenido de dicha carta. No debemos olvidar que al emperador no le convenía ni deseaba una ruptura con los teólogos de la Universidad de Salamanca, y si Carlos V mandó, posteriormente, otras cartas dirigidas personalmente a Vitoria en las que le solicitaba su opinión sobre asuntos religiosos en Indias, esto viene a confirmar la propuesta real dada en la carta del 31 de enero de 1539 en la que claramente planteaba la separación entre el plano religioso y el jurídico laico.

En relación con esta carta de Carlos V y su nexo con Vitoria, se han dado distintas interpretaciones. Beltrán de Heredia, en un afán exagerado por mostrar que Vitoria no tuvo ningún choque con el emperador, ni tampoco con la política seguida en América, afirma:

> El Padre Getino da por supuesto que el tiro iba dirigido principalmente contra el maestro Vitoria... hay que concluir que tal edicto (se refiere a la carta) no reza para nada con las relecciones de Vitoria, ni con sus lecciones anteriores, en las que frecuentemente toca asuntos relativos o derivados de la conquista y evangelización de las Indias. Según Beltrán de Heredia "por esos años se debatieron con calor en las Aulas de Alcalá y de Salamanca todas esas cuestiones y no hubo catedrático de algún nombre ni predicador de prestigio que no tratase de ventilar el derecho con que se hacía la guerra a los indios.[119]

---

las noticias tardaban bastante en llegar a la corte. El padre Getino comenta acertadamente los hechos en relación con las fechas dadas: "Éstas (las informaciones de lo que se discutía y trataba en Salamanca a propósito de los asuntos de Indias) le llegaban al emperador cuando Dios quería. Y como aquí alude a Repeticiones y a Sermones, lo natural es que más de una vez tuviera quejas, y que el que se las diera de las *Relecciones de Indis* de Vitoria, esperara a escuchar la última que tuvo lugar en junio del año 39. Queda todo el verano y parte del otoño para que llegase el cuento al emperador y para que él pida cuentas y prohíba en el entretanto la impresión." Fray Luis G. Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. 159. Asimismo, aclara Getino que "el Prior de San Esteban, elegido a raíz (de la carta imperial)... era nada menos que Domingo de Soto, participante de las teorías de Vitoria...", *op. cit.*, p. 160. Años más tarde, Domingo de Soto llegó a ser confesor de Carlos V.

[119] Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, O.P., pp. 149-150.

Getino, por el contrario, afirma que la carta del emperador iba dirigida principalmente a las actividades intelectuales de Vitoria.

> Las lecciones escandalizaron, juntamente con algún sermón en que fueron coreadas; la murmuración se amplió como una ola en aquellas vacaciones del año 1539, y llegó a la Corte Imperial con aire de trama peligrosa urdida en San Esteban de Salamanca, con el objeto de declarar injusta la posesión de parte de las Indias, y faltas de valor jurídico las composiciones otorgadas por la Santa Sede, contra las que sabemos clamaba enardecido el Mtro. Vitoria... lo que Vitoria contestó al interrogatorio, las minutas que le decomisaron, el efecto que todo esto produjo en la corte nos es desconocido. A no ser tantas las copias que se sacaban de las *relecciones* del Maestro, es más que probable que hoy no contáramos con las más importantes, con la *De Indis* y *De Jure Belli,* que, efectivamente, faltan en varios manuscritos. Los que salvaron de la recogida andaban condenados a andar a sombra de tejado con prohibición de hacerlos imprimir sin el imperial beneplácito o de su ordenancista Curia.[120]

Las palabras de Getino coinciden, como puede advertirse, con lo dicho por Boyer en la dedicatoria de su edición a Fernando Valdés.

A su vez, el padre Ramón Hernández es también partidario de la opinión de que la carta del emperador iba directamente contra Vitoria.

> Habla (Carlos V) de sermones y repeticiones. El peligro de los sermones era evidente... Por lo que se refiere a las repeticiones o relecciones, posiblemente esos temas se debatían en los actos escolásticos solemnes de los diversos colegios; tratándose del colegio dominicano de San Esteban, estaban relativamente recientes las disertaciones sobre las Indias de Vitoria, de las que serían sólo un eco los otros

[120] Fray Luis G. Alonso Getino, *Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria.* Introd., pp. XIII y XIV.

> actos académicos del monasterio; nada parecía excluir a nuestro internacionalista del encausamiento imperial... Vitoria no trató ya en sus relecciones temas similares... la prohibición de escribir sobre esos temas, ¿no le habría quitado a nuestro teólogo los ánimos para dirigir él mismo la impresión de sus manuscritos?[121]

Sin embargo, a pesar de que Vitoria no volvió a tratar el tema de la conquista en posteriores relecciones, me parece necesario insistir en la independencia intelectual y política de Vitoria que puede apreciarse en las primera y segunda partes de la relección *Sobre los indios*, no así en la tercera, así como en la postura de los R.P. dominicos de la Universidad de Salamanca que, en este momento, la mayoría de ellos, se distinguieron también por dicha "independencia intelectual y política". Esto lo juzgamos sumamente importante ya que debemos recordar que fray García de Loaisa, general de la orden dominica en España, ya desde 1530, concedía al emperador un poder universal y en carta de 1o. de septiembre de 1532 escribía al emperador reafirmando "que el cuidado de toda república cristiana lo ha puesto Dios en vuestras manos".[122]

Francisco Castillo Urbano enfoca también este problema y analizando la opinión de Beltrán de Heredia concluye:

> ...el padre Beltrán de Heredia mantuvo que la carta no iba dirigida preferentemente a Vitoria, sino a otros maestros predicadores... sin embargo, queda en pie la duda, porque a raíz de esta carta Vitoria no volvió a dedicar ninguna relección a las *cosas de Indias*... Fuera a causa de su relección *De Indis*, o bien por los ecos incontrolados que ésta pudo

[121] Ramón Hernández, *Un español en la* ONU. *Francisco de Vitoria*, pp. 113 y 115.

[122] Antonio Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, pp. 97 y 130. Loaisa siempre defendió la política de Carlos V; a su vez, el emperador lo distinguió con varios importantes cargos como consejero de Estado, comisario de cruzada, inquisidor general y presidente del Consejo de Indias, además de haber sido su confesor de 1523 a 1530; sin embargo, al parecer, cayó de la gracia de Carlos V, esto nos lo viene a confirmar su traslado a Roma, encargado de tratar con el Papa ciertos negocios, principalmente eclesiásticos, precisamente, en 1530. Años después, regresó a España y murió en Madrid en 1546. Datos recogidos en Miguel Salvá, Pedro Sáinz de Baranda, *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. XIV, Madrid, 1849.

tener en los sermones de algunos predicadores... el escándalo ocasionado en el círculo imperial debió ser amplio.[123]

A su vez, Ángel Osorio participa también de la opinión de que dicha carta iba dirigida a lo expuesto por Vitoria; aclara Osorio que, cuando Carlos V pidió a Vitoria el 18 de abril de 1539 que escogiera a 12 sacerdotes para que fuesen a México a evangelizar a los indios, es muy posible que todavía no conociera lo dicho en la relección *Sobre los indios*.[124]

Luciano Pereña, en relación con la tan nombrada carta del 10 de noviembre de 1539, afirma: "es absurdo suponer un enfrentamiento entre Vitoria y Carlos V, entre la Corona y Salamanca. En marzo de 1541 el Emperador vuelve a consultar al catedrático de Salamanca sobre el informe que de México trae Las Casas".[125] Sin embargo, puede advertirse cierta contradicción en Pereña, pues en su artículo, "La Escuela de Salamanca y la duda indiana", publicado en la obra, *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, publicada en 1984, esto es, dos años antes que la anterior, dice que las relecciones de Vitoria "fueron objeto de censura oficial..." y que "...el Emperador Carlos V no estaba dispuesto a permitir que sus súbditos pusieran en duda sus derechos sobre las Indias".

El "humanismo" en Vitoria. El problema moral

La relección *Sobre el aumento de la caridad*, cuyo título completo es *Sobre el aumento y disminución de la caridad*,[126] objeto de estu-

[123] Francisco Castillo Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, pp. 325-327.

[124] Ángel Osorio, *El pensamiento vivo de Fray Francisco de Vitoria*, pp. 19 y ss.

[125] Luciano Pereña, *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista*, p. 29.

[126] Según Beltrán de Heredia esta relección pertenece al curso de 1533-1534 y la fecha en que se pronunció fue el 11 de abril de 1535; ofrece este dato en su Introducción a *Francisco de Vitoria. Relectio de Indis*, pp. XXVI a XXVIII. También da esta misma fecha en su obra *Los manuscritos del maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. 153.

Teófilo Urdanoz en su "Introducción" a la relección *Del aumento y disminución de la caridad*, p. 936, coincide con las fechas dadas por Beltrán de Heredia, añadiendo

dio en este apartado, es, a mi modo de ver, una de las más interesantes de las pronunciadas por Vitoria. Ahora bien, ¿en qué fundo esta opinión? Líneas adelante podrá el lector apreciar más claramente el fundamento y la base de ella, sin embargo adelantemos algo: al pronunciar esta relección y en sus comentarios a la II-II *De caritate* Q. 24, arts. 5 y ss., Vitoria se encontraba, en relación con el problema del "aumento de la caridad", entre tres corrientes principales: una representada por el grupo de los "nominales" o "modernos", de esta forma se refiere a ellos; otra, la de la escolástica tomista y la tercera la ofrecida por Duns Escoto; y es precisamente en la posición adoptada por Vitoria ante ellas, posición llena de dudas e inquietudes, en la que se encuentra cierta oposición entre sus propias opiniones, ambiguas a veces, conciliadoras otras, pero siempre vitales e importantes; por ello me parecen por demás interesantes y merecedoras de estudio y además por la relación que puede establecerse entre algunas de ellas y la esencialidad humanista y moral del pensamiento de Vitoria.

El problema del "aumento y disminución de la caridad" era estudiado, en ese momento, en París por algunos teólogos; Vitoria cita a Almain y a Gabriel Biel; a su vez J. Maior lo trataba ampliamente en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* libro 1 de las *Sentencias*, Q. 9, distinción 17, folios LXIV y LXV.

Asimismo deseo advertir que no es mi intención incursionar y profundizar en la problemática teológica que, en relación con la "caridad" se presenta tanto en los comentarios de Vitoria a la II-II como en su relección; mi tarea se concretará en estudiar y reflexionar sobre los comentarios que realiza, en relación con las tres propuestas dadas, como hemos dicho, una

---

que "el tratado de la caridad a que pertenece esta cuestión del aumento, forma parte de su exposición a la Secunda Secundae, que en el curso de 1534-1535 se continuaba justamente por este tratado" y que "...el manuscrito de Palencia consigna en el título que fue tenida el 11 de abril de 1535".

Al consultar este comentario de Vitoria a la Secunda Secundae *De caritate*, Q. XXIV, art. 6o., encontré las siguientes palabras de Vitoria dirigidas a sus alumnos: "Además yo les prometo que en este año, sin duda, haré una relección sobre esta materia, es una materia digna para ser tratada a fin de que sepamos de una vez de qué modo conviene actuar en relación a la caridad. Por ello todas esas cosas las trataremos en ese momento."

por los nominales, otra por el Aquinatense y otra por Escoto, sobre el aumento de la caridad y la relación que guardan ciertas proposiciones de la corriente nominalista en cuanto al aumento de la caridad, con la propuesta moral vitoriana y con su humanismo.[127]

El problema central ya en los comentarios de Vitoria a la II-II, *De caritate*, así como en esta relección, es el siguiente: la caridad preexistente en el hombre, ¿aumenta por actos simplemente "remisos" o se necesitan, para su aumento, actos cada vez más "intensivos"?.[128]

Si se acepta que la caridad puede aumentar por actos remisos se enfocará el problema en forma cuantitativa, esta era la posición de los "nominales"; por el contrario, la solución tomista planteaba que la caridad preexistente en el hombre sólo podía aumentar por actos intensivos, esto es, aumentaría cualitativamente. Replanteando el problema: ¿cualquier acto realizado por el hombre aumenta su virtud de caridad?, o ¿solamente la aumentan aquellos actos intensos? Según el doctor Angélico para que la caridad preexistente en el hombre aumente, debe realizar éste cada vez actos más intensos, más perfectos y elevados, luego le concede una gran importancia, en relación con el aumento de la caridad, al carácter cualitativo de los actos; solamente así se logrará un aumento intrínseco de la caridad, esto es, un aumento basado en la intensidad del acto, en su esencialidad intensiva. De acuerdo con lo anterior los actos que pueden aumentar la caridad no serán actos remisos sino que deben ser, cada vez, más plenos en intensidad.

La respuesta a estos problemas inquietó a Vitoria. Por sus comentarios a ellos y por su posición ante las anteriores cuestiones, juzgo a esta relección no sólo interesante sino apasionante en su contenido y proyección moral. Por lo mismo me permito disentir de las opiniones que sobre esta relección han dado algunos de los estudiosos de Vitoria. Beltrán de Heredia afirma, refiriéndose a ella: "El texto de la presente relección no ofrece punto de apoyo para encuadrarla en la carrera uni-

[127] Recordemos la ya señalada influencia ockhamista en el pensamiento de Vitoria (capítulo 2, primer inciso de esta investigación).

[128] Remiso, remito = dejar, relajar, abandonar. Remissus = flojo, suelto, suave, indolente.

versitaria del maestro dominico",[129] y en la Introducción a la *Relectio de Indis,* p. XXV nos dice:

> La relección siguiente... versa sobre el aumento de la caridad. La materia del curso correspondía en efecto a las virtudes teologales... La razón de decidirse por este tema, en cuanto nos es dado conocer, se debió a que lo mismo en París que en las academias españolas había sobre el particular radicales discrepancias. Frente a la posición tomista estaba la escotista, bien arraigada en la tradición de los siglos anteriores. Vitoria plantea el problema en términos claros; pero no satisfaciéndole la solución tomista, adopta la escotista y además da cabida en sus razonamientos a *resabios nominalistas,* debido a lo cual la relección resulta inextricable como la calificó Báñez medio siglo después. Acaso influyó en ello su formación matemática con maestros nominales y la moda de preciosismo logístico a que éstos eran inclinados.

A su vez el erudito Ramón Hernández opina sobre esta relección "...carece de esa vitalidad característica suya, que él solía infundir en cualquiera de los temas; como habituado a la enseñanza y particular maestro en este tipo de conferencias, logra salvar dignamente el compromiso".[130] Teófilo Urdanoz aun cuando reconoce la importancia de esta relección, afirma críticamente:

> No va (Vitoria) a exponer siquiera toda la honda cuestión del aumento de la caridad, sino que ha escogido aquella parte que es más célebre, más disputada entre los doctores y más propiamente teológica... con toda razón pues, a esa misma estructura exterior (de la relección) le conviene el calificativo de inextricable que Báñez atribuye a toda la relección.[131]

[129] V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria.* O.P., p. 140.

[130] Ramón Hernández, O.P., *Un español en la ONU. Francisco de Vitoria,* p. 96.

[131] Teófilo Urdanoz, O.P., introducción a la relección *Sobre el aumento y disminución de la caridad,* p. 938.

Sin embargo, pienso que es necesario ir al fondo de lo dicho por Vitoria en esta relección, intentar aclarar el porqué de sus propuestas, procurando comprender la difícil circunstancia que vivía y que lo condujo, a veces, a dar opiniones contradictorias debidas al comprometido y peligroso papel que estaba representando al realizar los comentarios a la II-II y al pronunciar ante el público esta relección que ha sido tan discutida. Pero pasemos, en primer lugar, al análisis de sus comentarios a Santo Tomás y en segundo lugar a una lectura cuidadosa de las páginas de la relección citada.

Vitoria en su comentario a la II-II *De caritate* Q. 24, arts. 5o. y ss., comienza planteando la cuestión citando lo dicho por Santo Tomás: "No por medio de cualquier acto de caridad se aumenta la caridad, sino por un acto más intenso que la caridad anterior." "Y esta es la primera conclusión: la caridad no puede aumentar por adición de grado en grado"; en relación con lo cual comenta Vitoria: "De esto se infiere (según Santo Tomás) que la caridad aumenta porque se perfecciona en el sujeto; se sigue que la caridad aumenta en cuanto a la esencia porque se perfecciona en esencia por ser más perfecta", y en su comentario al artículo 6o. de la misma Q., afirma: "Santo Tomás claramente dice que la caridad no se extiende ni aumenta por actos iguales a ella en intensidad y por medio de actos remisos, sino por medio de actos mayores y más intensos que la caridad anterior", e inmediatamente corrige Vitoria, afirmando: "Los actos remisos de caridad aunque no aumenten la caridad, sin embargo, no son superfluos, sino que disponen a un aumento porque predisponen a que después el hombre actúe más rápidamente e intensamente, para que lo haga de buena gana, por estos actos se generará o aumentará la caridad."

Pasa a mencionar la opinión de los modernos (nominales) sobre el problema del aumento de la caridad: insistiendo que todos los modernos opinan que la caridad se aumenta por medio de cualquier acto meritorio. "Así opina Gabriel (Biel) en 4, dist. 17... y Almain en *Moralibus*, en materia de caridad, cap. X, y brevemente todos los modernos opinan que la caridad aumenta por cualquier acto procedente de la caridad de tal

modo que la remisión del acto no impide la intensidad de la caridad."[132]

Es sumamente significativo que Vitoria en su comentario a Santo Tomás cite a los "modernos" y que en relación con ellos no realice ninguna crítica; la influencia que toda la línea moderna, incluyendo a Maior, ejerció en Vitoria, ya desde sus años en París, resulta evidente.[133]

De nuevo y en relación con el mismo artículo 6, comenta:

> Por ejemplo, ¿acaso cuando un hombre actúa primero fervientemente y llega a adquirir un hábito de caridad de cien pero después actúa remisamente, entonces esos actos remisos aumentan la caridad? Parece que así es porque ese hombre es mejor que antes porque merece más frente a Dios. Pero, al contrario, todos dirán que ese hombre primero era un santo y después ya no, sino sólo un hombre bueno.

Indudablemente Vitoria, en su aceptación, ocasional, de lo dicho por los modernos, en relación con la cuestión del aumento de la caridad, se está inclinando a plantear, frente a los presupuestos teológicos tradicionales, no sólo un individualismo en relación con la entidad humana, valiosa por sí misma, si no un "humanismo" en el que se realiza una dignificación de los actos del hombre aun los remisos. Humanismo vitoriano que se anticipa al humanismo renacentista, presentando contenidos más valiosos ya que están enriquecidos por proposiciones de carácter teológico y moral.

Sin embargo, puede advertirse una inquietante duda en Vitoria seguida de una toma de posición, que por la circunstancia en que vivía y el medio social, religioso y cultural más

[132] Vitoria, II-II, *De caritate,* Q. 24, art. VI.

[133] Es oportuno recordar que Villoslada, en su obra ya citada, p. 152, transcribe de Maior, en relación con este problema, las siguientes palabras que corresponden al comentario de Maior al libro I de las *Sentencias,* dist. 17, Q. 3. "No todo acto procedente de una gracia mayor es más meritorio... aunque la gracia y la intención se requieran para un acto meritorio, sin embargo la intención representa más para el acto meritorio que la gracia... porque una gran intención con una pequeña gracia, produce un acto más meritorio; en consecuencia la intención vale más para la magnitud del mérito que la gracia."

cercano a él, ante el que mostró siempre una gran cautela y temor, aparece a momentos matizada buscando una conciliación con la tradición tomista; esto ha llevado a algunos a calificarlo como un ecléctico.[134]

La duda vitoriana en relación con esta problemática que nos ocupa se centró en lo siguiente: El acto remiso, ¿aumenta la caridad? Su posición, al respecto, fue, como he indicado, reveladora de una angustiosa duda: si dicho acto no aumenta la caridad, ¿acaso puede merecer una mayor y nueva gloria? "Y si no actuara (el hombre) intensa sino remisamente hasta el fin de su vida, ¿acaso entonces serían premiados aquellos actos remisos?" Vitoria recurre, también en relación con la intensidad del acto remiso, a lo dicho por Escoto. La opinión de Escoto:

> Seguida por todos los nominales y los doctores, excepto los tomistas...(es) la intensidad de la cualidad se hace por verdadera adición, de grado en grado de manera que el calor se intensifica por medio de esto, que hay un solo grado de calor en el sujeto *a* y en el mismo *a* después se produce un nuevo y segundo grado, luego la intensidad se da por añadir un grado al grado. Esta opinión es clara. Quien no entienda otra, acepte ésta.
> Pero existe otra duda: si ese hombre tuviera seis actos remisos y después un solo acto más intenso como de doce grados y primero tuvo seis actos como de un solo grado, si sólo se aumentaría la caridad por (o hasta) 17 grados o sólo por doce. Y de ahí surge la duda, porque Santo Tomás dice que cualquier acto merece un aumento dado que ese hombre estuviera bien dispuesto y que actuara intensamente. ¿Y si no actuara intensa sino remisamente hasta el fin de su vida?, ¿acaso entonces serán premiados aquellos actos remisos?

[134] Estoy de acuerdo con este calificativo siempre y cuando tengamos presente que el "eclecticismo" se ha presentado siempre, en el intectual, en aquellos momentos de grandes inquietudes, confrontación de teorías, dudas, críticas y persecuciones. El "eclecticismo" viene a ser una solución media, conciliadora e incluso "salvadora" en el más amplio sentido del término. No estamos de acuerdo con aquellos que manejan el término ecléctico o eclecticismo en relación con Vitoria, confiriéndole un sentido peyorativo de argumentación débil y confusa.

Vitoria sigue recordando lo dicho por Escoto: "Escoto dice que entonces (al final de la vida) la caridad se dará en razón de aquellos actos (los remisos). Yo ignoro por qué antes no fue dada", es decir, por qué no aumenta la caridad desde el primer acto aunque sea remiso.

Recurre Vitoria no sólo a Escoto sino a Durando, "Durando y Escoto dicen... que aunque por cualquier acto remiso no se aumente la caridad, sin embargo dará una mayor gloria" y concluye, "...y Santo Tomás en I-II, Q. 52, art. 3o.... en las soluciones de los argumentos parece decir lo mismo". Añade Vitoria que algunos de los que han realizado una interpretación

> ...al pie de la letra (de) Santo Tomás dicen que por medio de muchos actos remisos se extiende la caridad. Ignoro si esto sea verdadero. Santo Tomás aquí I-II, Q. 52, art. 3o., parece decir que no cualquier acto de caridad la extiende sino que por medio de cualquier (acto) el hombre se predispone a un amor más ferviente y entonces cuando se dirige a la perfección de la caridad ésta aumenta... Luego si realiza actos remisos y no alguno más fervoroso no aumentará la caridad.

En relación con lo cual, deduce Vitoria, que la caridad no aumenta por una colección (extensión) de actos, sino que únicamente preparan al hombre en su camino a lograr un aumento de la caridad. De nuevo aparece la duda y la inquietud vitoriana en cuanto al lugar que ocupan los actos humanos en relación con el aumento de la virtud de la caridad.

Paso al análisis de la relección *Sobre el aumento y disminución de la caridad.*

Esta relección tiene dos partes; en la primera, la más extensa, plantea Vitoria el problema del "aumento de la caridad"; en la segunda, sumamente breve, trata a causa de qué y por qué "disminuye la caridad".

Al comenzar la primera parte advierte que no tratará todas las cuestiones que se presentan en relación con el aumento de la caridad, sino solamente una a propósito de la cual se han planteado los teólogos el siguiente cuestionamiento: ¿la caridad aumenta por cualquier acto de caridad aun cuando éste

sea remiso? En relación con ello pasa a enunciar los principales argumentos ofrecidos por los teólogos:

a) "...todo acto de caridad por débil que sea aumenta la caridad y la gracia". Afirma que esta es la solución de los modernos y cita, de nuevo, a Gabriel Biel;
b) en primer lugar, "por cualquier acto de caridad, aunque sea remiso, se concede mayor gloria", en segundo lugar "por un acto remiso no se aumenta la caridad ni la gracia", pasa a advertir que esta es la opinión de Escoto y de Ricardo de Mediavilla;
c) "la caridad no se aumenta si no es por un acto que sea más intenso que el mismo hábito de la caridad y que por consiguiente por un acto remiso no se concede mayor gloria", opinión de Santo Tomás.[135]

En su comentario a los anteriores argumentos Vitoria parece inclinarse, a Santo Tomás; sin embargo, más adelante se desvía de la solución tomista. Retoma la proposición de que "con relación al hábito infuso de la caridad cualquier acto aun el más remiso es meritorio, luego le corresponde cierto grado de gloria. Mas la gloria corresponde a la gracia y a la caridad; luego con el acto aumentarán la gracia y la caridad".[136]

Después de lo anterior Vitoria comenta lo dicho por los Santos Padres, sirviéndose de ellos para dar cierta base a sus afirmaciones posteriores, así como, también, buscando cierta protección al citarlos ya que pasa a afirmar que, sean cualesquiera los argumentos y opiniones de "los modernos teólogos", él se está basando en lo dicho por las Sagradas Escrituras y recordando a San Mateo afirma: "Si quieres entrar en el reino de los cielos guarda los mandamientos"; concluye que en los actos remisos se guardan los mandamientos, por lo tanto por ellos "se alcanza la vida eterna". Refiriéndose a la "contricción" afirma que por débil que ésta sea dispone al hombre para la gracia y la gloria, concluyendo que mucho más lo dispondrán

[135] Ricardo de Middletown (Ricardo de Mediavilla) llamado *Doctor Copiosus*. Hay pocos datos de su vida, pero sí se sabe que vivió en el siglo XIII, fue franciscano y enseñó en la Universidad de París. En Miguel Ángel Sobrino, *Catálogo de títulos honoríficos y sobrenombres de pensadores medievales*, p. 83.
[136] Relección *Sobre el aumento y disminución de la caridad*, p. 977.

"un acto elícito de caridad, por remiso que sea".[137] Concluyendo que la cuestión de si aumentan o no los hábitos por los actos remisos (...es cuestión de opiniones) y que dichas opiniones no deben apartarnos de lo afirmado en las Sagradas Escrituras, según las cuales un acto remiso es meritorio y aumenta la caridad. Al respecto comenta: "Es ciertamente indigno de la bondad divina el que no se conceda premio a un acto bueno, aun muy remiso, cuando se castiga cualquier acto malo por pequeño que sea".[138]

Pasa a afirmar que "por cualquier acto de éstos (remisos) se aumenta la gracia" y que "si por el acto remiso no crece la caridad inmediatamente, es arbitrario decir que la hará crecer al final de la vida". Aclara que en la tradición apostólica no hay referencia a este punto.

A continuación plantea: "...si el crecimiento del hábito depende de la intensidad gradual del acto meritorio o de la cantidad del mérito". Responde que lo más probable es que el hábito de la caridad aumente no por la "intensidad gradual del acto, sino en proporción al mérito", concluyendo que por un "acto prolongado" aunque sea muy débil, esto es aunque sea remiso, puede llegarse por él "al mérito" de un acto más intenso, " y como se atiende al mérito para el crecimiento del hábito, de ahí que éste pueda crecer aun por actos remisos.[139]

Vitoria está admitiendo propuestas nominalistas al aceptar que no por la intensificación del acto sino por el mérito, esto es, por el mérito que contengan en sí los propios actos del hombre, poseedores como tales de un valor moral aunque pobres o pequeños en intensidad pueden aumentar el hábito que a su vez aumentará la caridad. Concede, de nuevo, una gran importancia a los actos del hombre realizados en su cotidianidad, con todos los defectos, carencias y mérito de ser simplemente actos humanos. Por último, refiriéndose a "los antiguos", no sin cierto desprecio afirma que fueron ellos los que afirmaron que por los actos remisos, "ni continuos ni repetidos, se aumenta la caridad".[140]

[137] Acto de caridad elícito o imperado, esto es, propio, consciente y voluntario.
[138] Vitoria, *Del aumento y disminución de la caridad*, p. 979.
[139] "Mérito", adquirido por los propios actos del hombre. *Ibidem*, p. 981.
[140] *Ibidem*, p. 983. Recordemos que se les daba el calificativo de "antiguos" a los que seguían la vía tomista.

Afirma que en relación con las distintas interpretaciones sobre el problema del aumento de la caridad, "queda en duda cuál es la más verdadera"; sin embargo, expone aquello que él tiene "por más probable". Me permito transcribir sus opiniones sobre lo "más probable".

> Primera, contra la opinión de muchos escolásticos: El mérito no está en proporción con la intensidad... La dificultad del objeto influye mucho en el mérito y no hay duda que es más difícil hacer un acto perfecto de amor que ciento imperfectos.
> Segunda: No sólo el mérito no es proporcionado a la intensidad, sino que tampoco una gran cantidad de actos remisos es equivalente a un acto intenso y perfecto.
> Tercera: De la prolongación del acto debe decirse lo mismo. Es absurdo y ridículo el cálculo que hacen algunos escolásticos, que si al hacer una obra se merece como diez, en cualquier instante en que se continúe haciéndola se merece otro tanto... Digo, al contrario que de no haber grande y perseverante continuación del acto, no se duplica el mérito; aunque también puede suceder que sean tan grandes la prolongación y la constancia que el mérito de ellas sea mayor que al principio.
> Cuarta: Siempre que por la perseverancia y por la multiplicación de los actos se consiga un mérito igual al del acto intenso, no hay duda de que el hábito crece.[141]

Advierte que esto no ocurre frecuentemente, y comenta: "el que obra de ese modo es igualmente bueno que el que hace un acto intenso equivalente, luego tiene iguales virtudes".

Concluye afirmando que acerca del aumento de la gracia "la opinión de los modernos nominales y la de Santo Tomás es la misma y que se diferencia de la de Escoto".

Después de todo lo anterior y en relación con el aumento de la caridad, confiesa "que no es cosa cierta, sino muy dudosa, cómo aumentan la caridad y las virtudes infusas", y con gran sinceridad afirma: "Ni me satisface la opinión de Santo

[141] Afirma Urdanoz que en este punto "...es ya general (en Vitoria) la claudicación frente al nominalismo", Introducción, p. 950.

Tomás ni puedo contestar a todas las dificultades que de ella se originan... Parece lo más probable que no todo acto aumenta la caridad... Podría defenderse con probabilidad que la caridad aumenta con cualquier acto... guardando una proporción".[142]

Su confesión final nos parece admirable: "confieso, finalmente, que me es más fácil decir cuál es lo falso en esta materia que cuál es lo verdadero", y con estas palabras concluye la primera parte de esta relección.[143]

En la segunda parte plantea Vitoria el problema de la disminución de la caridad el cual, según su parecer, puede enfocarse de dos modos o más bien atendiendo a dos instancias: la caridad disminuye por el pecado venial; la caridad disminuye por el pecado mortal.

Pasa a citar la opinión del Altisiodorense,[144] el cual afirmaba que "por los pecados veniales se disminuye la caridad"; aclara que dicha opinión ha sido criticada por los antiguos y por los modernos, y le dedica algunos comentarios favorables, concluyendo que "la opinión general contraria a Guillermo D'Auxerre, es mucho más probable y a mi entender más verdadera", esto es que ya una vez perdonado el pecado venial el hombre recobraría todo lo que había perdido de gracia y caridad, así "...esa pretendida disminución es vana y sin fundamento". Vitoria concluye, bruscamente, en este punto la relección afirmando: "Y basta con lo dicho del primer modo que tiene de disminución la caridad; del segundo (esto es en relación al pecado mortal) como ya no hay tiempo, lo trataremos en otra ocasión".[145] Quizá Vitoria tenía ciertas dudas en cuanto a la relación entre el pecado mortal y la disminución de la

[142] Al respecto, comenta Urdanoz: "...apunta (Vitoria) otra solución como probable: que todos los actos remisos aumenten también la caridad habitual no en toda la extensión de sus grados, sino en una proporción mucho menor, que él intenta calcular por tanteo apriorístico". Introducción, p. 950.

[143] Vitoria, *Sobre el aumento y disminución de la caridad,* p. 988.

[144] Guillermo de Auxerre, llamado también el Altisiodorense (1144/1146-1213), fue arcediano de Beauvais, "...parece que fue el primer autor en aplicar en el ámbito de la teología sacramental las nociones de materia y forma al análisis del signo sacramental", en Miguel Ángel Sobrino Ordoñez, *op. cit.,* p. 29.

[145] Vitoria, *Sobre el aumento y disminución de la caridad,* p. 994. En el paréntesis se presenta una aclaración de la autora al texto de Vitoria.

caridad. En su comentario a Santo Tomás, *De caritate*, Q. 24, art. 10, afirma:

> En relación con lo que dice Santo Tomás de que el pecado mortal efectiva y meritoriamente corrompe la caridad: efectivamente, porque es contrario a ella; y meritoriamente porque el hombre que peca merece que Dios le quite la caridad; en relación a esto se plantea la duda de si acaso el pecado mortal corrompe efectiva y realmente la caridad, así como el fuego efectivamente acaba con el frío. Y parece que así lo admite Santo Tomás, quien dice que efectiva y meritoriamente corrompe a la caridad... Cayetano, sin embargo, de manera ingeniosa ofrece en relación con esto, una nueva opinión; digo nueva porque aunque está en Santo Tomás, sin embargo otros tomistas no entienden así a Santo Tomás. Cayetano dice que el pecado mortal de manera propia efectivamente por acción natural corrompe a la caridad, como un solo hábito adquirido por su propia naturaleza corrompe efectivamente al hábito contrario; por ejemplo, el error corrompe a la ciencia... Se prueba porque la caridad es amistad; luego efectivamente se quita por la enemistad. Pero el pecado mortal es verdadera enemistad a Dios, luego efectivamente quita la amistad. Y dado que la caridad sea una cualidad dada por Dios sin embargo tiene contrario; así como el primer hombre necesariamente fue creado por Dios, pues no de otra manera pudo ser creado, no obstante pudo por su naturaleza corromperse...

Vitoria sorpresivamente concluye: "En relación a estos argumentos digo que nada prueban. De ellos no se sigue la oposición a que la caridad es una forma dada por Dios, luego no tiene contrario." Sin embargo, en cuanto al "segundo modo" por el cual podía disminuir la caridad a causa del pecado mortal, Vitoria había planteado ya algo muy significativo en su Comentario a la II-II, *De caritate,* Q. 24, art. 12, "...las otras virtudes (fe y esperanza) son infundidas en razón de la caridad y por ello desaparecen con la caridad a causa del pecado

mortal", pero en relación con esto debemos tener muy en cuenta la propia interpretación que inmediatamente realiza Vitoria del citado texto, interpretación que viene a conformar una de las páginas más bellas sobre el problema de la caridad por el profundo sentido humano que contiene y por la comprensión de la compleja existencia psicológica del hombre:

> Con relación a lo que se dijo en el art. 10 que el pecado mortal corrompe la caridad *parece que Santo Tomás dice lo contrario* en el artículo de esta cuestión, cuando dice que así como se tiene a Dios para la conservación de la caridad así también (se tiene) el sol para la conservación de la luz; y así como la luz cesa un momento por la oposición de un obstáculo en el espacio, de la misma manera la caridad deja de estar por aquello que se opone como obstáculo de pecado mortal. De lo cual parece que (la caridad) sólo deja de estar en el sujeto a causa de un defecto.[146]

o lo que es lo mismo a causa del pecado mortal, defecto que se interpone entre Dios y el hombre, pero que desaparecido, dicho pecado, vuelve la caridad al hombre.

Indudablemente esta relección *Sobre el aumento y disminución de la caridad* es muy distinta en forma y contenido a las otras relecciones de Vitoria, pero precisamente este carácter distintivo, que se aprecia en ella, es lo interesante y lo necesario de puntualizar.

En primer lugar, Vitoria se propone en ella dos fines fundamentales: proclamarse contra la tradición tomista en relación con lo que en ella se sostenía sobre el aumento de la caridad, y exponer e introducir entre sus jóvenes alumnos, con reticencia, de parte de Vitoria, a veces mistificadora, los planteamientos y las soluciones ofrecidas, al respecto, por lo modernos o nominalistas. Me inclino a pensar que este segundo fin es aún más importante y digno de mención que el primero y que Vitoria logra, a pesar de "la intrincada maraña de argumentos a favor y en contra de las distintas opiniones en pugna" (son palabras críticas de Urdanoz) introducir entre sus

[146] Cursivas de la autora.

alumnos, entre los que puede nombrarse a Domingo de Soto, Andrés Vega y Mancio, la tendencia nominalista.

Vitoria, mediante lo expuesto por él en esta relección plantea una importante "desviación", en relación con la vía tomista, en cuanto al problema del aumento y disminución de la caridad, desviación que tanto le criticó Domingo Báñez y que la tradición tomista actual todavía no le perdona. Por parecernos, en relación con esto, sumamente significativas las palabras de Teófilo Urdanoz, nos permitimos transcribir una extensa cita del actual teólogo tomista:

> En la actualidad, los autores de la escuela tomista y muchos otros teólogos imparciales se han dado cuenta de esta desviación histórica e infidelidad al pensamiento de Santo Tomás en sus comentaristas clásicos por influencia de los resabios nominalistas de la relección de Vitoria. Y con algunos tomistas antiguos extraños al ambiente de la escuela de Salamanca, como Silvio, Contenson, Gotti, de nuevo han promovido el retorno a la *genuina y realista interpretación* de Santo Tomás dada por Báñez en todos los aspectos e implicaciones de este problema... Nosotros también nos adherimos plenamente a esta interpretación teológica que exalta el mérito de la lucha por una vida espiritual mejor y de constante superación en la ascesis y mística cristiana... El camino ancho en la vida cristiana conduce más bien a la perdición que a una gran gloria.[147]

Si las palabras de Vitoria, en esta relección, han sido calificadas actualmente como "maraña" y Báñez le dio a la relección el calificativo de "inextricable" es porque no se ha leído con el suficiente cuidado y porque no se ha tenido en cuenta la circunstancia religiosa y cultural en la que Vitoria vivió, o bien porque todavía duele la llamada "desviación" vitoriana, y en el caso de Báñez es porque funcionó en su juicio la susceptibilidad tomista frente a las conclusiones de los modernos.

Por otra parte el ambiente en el que Vitoria daba sus clases y pronunciaba sus relecciones era por demás peligroso para un

[147] Teófilo Urdanoz, Introducción, p. 954.

teólogo que quisiera incursionar y plantear argumentos de soluciones no admitidas e incluso prohibidas por un "poder teológico" que se extendía a la filosofía y a la teología. La existencia, en esta relección, de soluciones opuestas que por lo mismo ofrecían distintas vías en cuanto al problema del aumento de la caridad no muestran la carencia de una continuidad lógica expositiva, sino por el contrario una fuerte inquietud en Vitoria así como sus dudas, por demás explicables, planteadas por él con toda sinceridad intelectual en cuanto a la solución del problema de la caridad.

En cierto modo las distintas posiciones de autores expuestas por Vitoria, sus comentarios a ellas, comentarios a veces ambiguos, otras precisos, no fueron sino defensas empleadas por él mismo en lo que juzgaba como difícil apertura a una nueva vía de interpretación y solución al problema.

Debemos reconocer que Vitoria logró su propósito: divulgar y exponer, aunque con ciertas reticencias, la solución ockhamista en relación con el espinoso tema del aumento de la caridad. El mismo Urdanoz califica la posición de Vitoria, en esta relección, como "claudicación frente al nominalismo";[148] lo anterior nos viene a confirmar si no una franca influencia nominalista en el pensamiento de Vitoria sí una apertura del dominico ante algunos planteamientos teológicos de los nominales.

Al plantear, primordialmente, las distintas soluciones y ofrecer su propia opinión e incluso sus dudas en relación con el problema de, ¿cuáles son los actos humanos que aumentan la caridad?, ¿son los "remisos" o los "intensivos"?, está tratando de aproximar el problema a la vida cotidiana del hombre, y en este punto encontramos una relación muy importante entre la solución nominalista que concede una gran importancia a los actos "remisos" y el humanismo vitoriano. La insistencia de Vitoria en el análisis de los actos remisos realizados por el hombre y sus diversas opiniones al respecto, la mayoría de las veces coincidentes en la aceptación de dichos actos como válidos en relación con el aumento de la caridad, nos viene a confirmar lo anterior.

[148] *Ibidem*, p. 950.

Vitoria concede a los actos remisos una esencialidad axiológica, no son actos contrarios a la moral son, simplemente, actos tibios, relajados, carentes de un carácter intensivo, pero éticos y valiosos en sí mismos; en dichos actos se dan valores morales y lo que es más importante son propios y adecuados a la naturaleza falible del hombre.

La solución tomista insiste, primordialmente, en el aspecto espiritual ya que son los actos intensivos del hombre cada vez más elevados, actos más intensos que el mismo hábito de la caridad, los que promueven un aumento de la caridad; pero nos permitimos preguntar: el hombre en su cotidianidad y de acuerdo con su naturaleza humana, ¿puede realizar continuamente dichos actos caracterizados por su esencial cualidad intensiva? Indudablemente no. Y si no le es posible realizarlos, ¿nunca aumentará su caridad? El dominico español, con un admirable conocimiento y aceptación de la naturaleza humana, esto es, con un auténtico humanismo, mucho más claro y expreso en esta relección que en las otras, está dando por hecho que el aumento de la caridad, en sí mismo y en su proyección moral no puede quedar restringido, limitado, solamente a una relación transcendental y por lo mismo, primordialmente, a una elevación espiritual, que muy pocas veces puede alcanzar el hombre. La moral planteada por Vitoria guarda una relación directa con la condición y situación humana y a partir de ésta, y lo que es más importante a partir de la individualidad del hombre, esto es de sus actos, la mayoría de las veces "remisos" se va a establecer lo positivo y valioso en el plano moral. Vitoria está propugnando por una conducta moral en la cual, sin menospreciar la trascendencia, uno de los elementos primordiales es la idea de individualidad, ya que el aumento intrínseco de la caridad estaría en relación con el número de actos realizados por el hombre aun cuando sean "remisos", de esta forma el aumento de la caridad sería cuantitativo y no cualitativo.

Indudablemente que Vitoria en su "humanismo" acoge y les concede una gran importancia a los actos "intensivos" como primordiales y más valiosos, pero esto no obsta que se abra a una línea moderna al aceptar la importancia en la conducta

moral del hombre, de los actos "remisos" ofreciendo un modelo "humanista" que atiende a los actos débiles tan propios y característicos de la naturaleza humana.

Dada la trayectoria, no sólo académica sino también teológica de Vitoria y la influencia nominalista que, como ya he dicho, repercutió en él, es evidente que no podía dejar a un lado los actos "remisos", y esto reviste una singular importancia en el discurso vitoriano, ya que con ello está planteando y aceptando la importancia de lo "cuantitativo" frente a lo "cualitativo" en relación con el problema de la conducta moral del hombre, adelantándose al pensamiento filosófico y científico del siglo XVII; recordemos que en los contenidos de la "revolución científica" se planteaba la primacía del aspecto "cuantitativo", guardando dicha revolución, como sabemos, una estrecha relación con lo filosófico. Por todo lo dicho me inclino a pensar que fue el pensamiento teológico el que abrió el camino para tan importantes cambios e innovaciones.

Capítulo 3
Los conceptos de "poder civil" y "Estado" en el pensamiento de Vitoria

Vitoria entre la tradición medieval y la instancia renacentista

NOS ENCONTRAMOS ante el problema de la lucha interna por el "poder", mantenida entre algunos teólogos y juristas españoles del siglo XVI. Cabe aclarar que, al referirnos a "algunos teólogos", queremos referirnos a aquellos que seguían las ideas de Vitoria en relación con el ejercicio de una ética esencialmente cristiana proyectada a los problemas políticos. Aun cuando en Vitoria esta lucha se desarrolló, primordialmente al interior de un espacio de caridad y pensamiento cristiano, no por ello dejó de tener una importante proyección política y por lo mismo resulta explicable la prevención de Carlos V ante algunas opiniones del célebre dominico. Es digno de señalar y admirar que la mayoría de los intelectuales españoles de la época no permanecieron pasivos ante los hechos, de la conquista y sus consecuencias, sino que tomaron posiciones de carácter ético-político ofreciendo distintas soluciones a la variada gama de problemas que día a día iban apareciendo.

Me inclino a pensar que no sólo la relección *Sobre los indios*[149] (curso de 1537-1538), sino también, la del *Derecho de*

[149] Nos referimos a la primera y segunda partes de dicha relección, no así a la tercera. En páginas siguientes realizaremos un cuidadoso análisis de los contenidos más significativos de ellas.

guerra (curso de 1538-1539), basada principalmente en el comentario realizado por Vitoria al de *De justitia*, II-II de Santo Tomás e incluso una relección muy anterior, *Sobre el poder civil* (curso de 1527-1528), debieron preocupar al emperador y a muchos juristas por las opiniones vitorianas sobre la naturaleza de los habitantes de las tierras descubiertas, la guerra justa y el origen y fundamento del poder.[150]

El interés de Vitoria, al que ya me he referido, por insistir y defender la importancia del parecer del teólogo ante problemas prácticos y concretos en un espacio político es, primordialmente, el interés de proyectar la ética a la esfera de lo político, tomando como base valores merecedores de todo respeto por encima de cualquier interés humano; pero esto implica también un "poder", un planteamiento de "poder" de carácter esencialmente religioso, esto es, la preeminencia de la Iglesia y el actuar de los teólogos, no exentos de responsabilidad en relación con el bien y la felicidad social. Esto nos recuerda la metáfora del "cuerpo místico" y su aplicación al orden político. Por otra parte, puede afirmarse que la visión ético-social del dominico guarda una estrecha relación con su renovación de la teología y la aplicación de ella a lo vitalmente concreto. Vitoria, asiduo lector de San Pablo, tuvo muy presente la concepción paulina de la unidad en bien de todos los cristianos y el compromiso ineludible de todos al interior del orden social. Recordemos la Epístola I de San Pablo a los Corintios, tantas veces citada por el dominico, epístola en la que se encuentra la célebre metáfora del cuerpo místico:

> Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos. Y a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para *común utilidad*... por-

[150] Como se ha indicado en páginas anteriores, Beltrán de Heredia en la Introducción, pp. XXVI-XXVIII a su obra *Francisco de Vitoria. Relectio de Indis*, da la fecha para la lectura de la relección *De potestate civile*, curso de 1527-1528, dada en 1528 por Navidad. Al parecer, también por estas fechas dio Vitoria su Comentario a la II-II de Santo Tomás. Con estas fechas coincide también Naszalyi.

Alonso Getino, en su Introducción a las *Relecciones internacionalistas del P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria*, p. 5, señala que "La *De potestate civili*... en el códice de la catedral de Palencia consigna la fecha de 1538... y como se trata de un manuscrito procedente del amanuense que oyó la explicación del maestro y tuvo delante la auténtica redacción, se inclina uno a echar las razonadas manifestaciones en contrario, a cuenta de las lecciones ordinarias, no de las *Relecciones*... nosotros

> que así como siendo el cuerpo uno tiene muchos miembros y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo ...Porque el cuerpo no es un solo miembro sino muchos... Los miembros son muchos, pero uno solo el cuerpo.[151]

Vitoria ofrece importantes planteamientos en cuanto a la idea de poder, la cual guardaba una relación con la concepción del Estado. ¿Cómo define Vitoria el poder?, ¿cuáles son sus bases y su proyección? Paso a exponer y a analizar estos y otros cuestionamientos presentes en la mentalidad del dominico, que vinieron a ser apoyo y defensa de su visión teológico-política, ya que era un teólogo, el mismo que enfoca en sus relecciones problemas tan de naturaleza social como el del "poder civil".

Sin embargo, juzgo necesario, antes de entrar en el tema, puntualizar dos aspectos que pueden orientarnos en relación con la temática propuesta por Vitoria: primero, Vitoria se encuentra entre la tradición medieval y la renacentista, ¿qué

---

tampoco nos decidimos a asignarle tan tardío puesto cronológico. Quédese donde está (esto es, en 1528), mientras haya la duda". Teniendo en cuenta los problemas que enfoca Vitoria en esta relección *Sobre la potestad civil*, me inclino sin duda alguna, a situarla, como lo hace Beltrán de Heredia, en el curso de 1527-1528.

[151] Cursivas de la autora. Esta metáfora o concepción de la sociedad como "cuerpo místico", al parecer, no es original de San Pablo, pues se encuentra ya en Tito Livio en su *Historia romana. Primera década*; sin embargo, aparece carente de sentido religioso, pero con un profundo contenido social y político. Cuando el pueblo romano se separó de los patricios y abandonó Roma retirándose al monte Sacro, cuenta Tito Livio que: "Ya no había esperanza en la concordia de los ciudadanos, y era necesario conseguirla a cualquier precio. Decidiéronse, pues, a enviar al pueblo a Menenio Agripa, varón elocuente y querido de la multitud, como descendiente de familia plebeya. Introducido en el campamento, dícese que Menenio no hizo otra cosa que narrar este apólogo, en el rudo lenguaje de la época: En el tiempo en que la armonía no reinaba aún como hoy en el cuerpo humano, sino que cada miembro tenía su instinto y especial lenguaje, todas las partes del cuerpo se indignaron de que el estómago lo obtenía todo por sus cuidados, trabajos y ministerio, mientras que, tranquilo siempre, solamente cuidaba de gozar los placeres que le proporcionaban. Formaron entonces una conspiración: las manos se negaron a llevar los alimentos a la boca, la boca a recibirlos y las muelas a triturarlos. Mientras que en su resentimiento querían domar al cuerpo por el hambre, los miembros mismos y todo el cuerpo cayeron en extrema debilidad. Entonces vieron que el estómago no estaba ocioso y que si le alimentan, él alimentaba a su vez, enviando a todas las partes del cuerpo esta sangre que forma nuestra vida y nuestra fuerza, y distribuyéndola por igual en todas las venas, después de elaborarla por la digestión de los alimentos." Concluye Tito Livio: "La comparación de aquella sublevación intestina del cuerpo con la cólera del pueblo contra el Senado, calmó, según dicen, los ánimos."

persiste en su pensamiento de la primera y qué se hace presente de la segunda?; segundo, debemos aclarar por nuestra parte la existencia y, de ser este el caso, los contenidos de la llamada "Escuela española del derecho", cuyos orígenes se sitúan en la primera mitad del siglo XVI: ¿puede hablarse en verdad de dicha escuela? y, si es así, ¿cuáles fueron sus características y sus ideas más significativas?

En relación con el primer cuestionamiento, puedo afirmar que en Vitoria se encuentran contenidos de la tradición filosófico-política, patrística y medieval,[152] compaginados en función de un interesante eclecticismo con el pensamiento de los "modernos" u ockhamistas, como Maior y Almain, ya del siglo XVI.

Por otra parte, en varios documentos medievales se encuentran los términos "potestad suprema", "plenitud de potestad", "potestad absoluta", términos cuyo contenido y significación social fueron analizados y, a veces, reinterpretados posteriormente al tratar problemas políticos y jurídicos. Asimismo, es necesario tener presente que en la Edad Media no existía un gobierno ni un poder centralizado y que cada señor feudal tenía un amplio poder en sus tierras y, comúnmente, en nombre de su honor, podía exigir explicación de su conducta al rey, si ésta le parecía injusta. Recordemos las célebres "juras" de Santa Gadea de Burgos:

> En Santa Gadea de Burgos
> do juran los hijosdalgo
> allí toma juramento

[152] Como por ejemplo, entre otros, el Antiguo y el Nuevo Testamento; San Pablo; el "Decreto" de Graciano (hacia 1150). Las ideas de Graciano tenían su base principalmente en la legislación justiniana y en las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla. Graciano relacionó los contenidos de la legislación justiniana con la ley de Dios; Santo Tomás de Aquino; el Ostiense u Hostiense, Enrique de Susa, cardenal y arzobispo de Ostia, canonista del siglo XIII que planteó las relaciones entre cristianos e infieles; Bartolo de Saxoferrato (1314-1357) fue civilista, los códices bartolianos se manejaron por los civilistas españoles del siglo XVI. Bartolo comentó el Código de Justiniano; luego, el Panormitanus o Panormitano, Nicolás de Tudeschis (1386-1445), fue arzobispo de Palermo, de ahí el nombre de Palormitano. Realizó un importante análisis sobre el problema de los "jueces injustos"; el *Digesto*, que es una colección de las decisiones del derecho romano, por ejemplo, es común hablar del *Digesto* de Justiniano; Baldo de Ubaldis (1327-1400), que definió "el poder absoluto y extraordinario" realizando la diferencia entre éste y "el poder ordinario"; sin olvidar las *Partidas* de Alfonso X, el Sabio.

el Cid al rey castellano,
sobre un cerrojo de hierro
y una ballesta de palo.
Las juras eran tan recias
que al buen rey ponen espanto.[153]

Ahora bien, es necesario señalar que a partir de la unión de los reinos de Aragón y Castilla, se presenta ya una estructura con ciertas características políticas cercana, en cierto modo, a la idea de Estado moderno, como acertadamente señala Antonio García y García:

> El estado resultante de esa unión es, desde el punto de vista jurídico-político, uno de los más modernos estados del Renacimiento, con la conciencia trascendente de sí mismo que esto supone. Pero a la vez conserva, como ninguno tal vez, el ideal de cristiandad propio de la Edad Media a partir del siglo XI. Estos dos factores (cristiandad medieval y Estado renacentista) son antitéticos y en ello radica en gran parte lo paradójico de la constitución de la España moderna... El primero de estos factores es subjetivo y se basa en la conciencia religiosa de los reyes... Pero la otra realidad objetiva de un estado renacentista, absorbente y autoritario, también tiene sus exigencias... con lo cual se crea una permanente tensión entre el elemento objetivo del estado y el subjetivo de la conciencia religiosa de los gobernantes.[154]

Es precisamente en esta antítesis donde incide Vitoria en su relección *Sobre el poder civil*, intentando ofrecer una solución en relación con la institución de un Estado moderno pero a su vez profundamente católico. En España no solamente surgía la tensión entre dichos elementos, "el objetivo del Estado y el subjetivo de la conciencia religiosa de los gobernantes", sino que se hacía presente un tercer elemento, la conciencia ético-política del teólogo; ellos tres conforman el discurso político-religioso-ético dominante en la España del siglo XVI.

[153] R. Menéndez Pidal, *Flor nueva de romances viejos*, p. 170.
[154] Antonio García y García, *Iglesia, sociedad y derecho*, p. 337.

Al interior de toda esta problemática Vitoria presenta un pensamiento que supera, en cierto modo, el círculo político medieval: oponiéndose al "monismo cristiano medieval", basado primordialmente en un ideal religioso, Vitoria plantea el pluralismo de repúblicas (estados) cuyo poder y legalidad se basa en el derecho natural y por ello mismo son justas y respetables, aun cuando dichas repúblicas sean de bárbaros o de infieles. Ya no es una unidad cristiana de pueblos que deben respetarse por ser cristianos, sino una pluralidad de repúblicas que deben respetarse por estar ordenadas de acuerdo con una politicidad que responde a fines precisos y en la que está presente el derecho natural. Esta es, según mi parecer, la gran innovación y aportación de Francisco de Vitoria al pensamiento político del medioevo; a partir de ello Vitoria sostendrá el respeto hacia la comunidad universal de pueblos, opinión que por estar basada en el derecho natural viene a dar lugar al derecho de gentes y al derecho internacional, pero nunca defenderá una instancia internacional de poder tal como la planteaban los consejeros y políticos que rodeaban a Carlos V, esto es, Vitoria se proclamará siempre contra el "universalismo de poder" o contra un poder universal absoluto.[155] Sánchez Agesta afirma que para Vitoria "La imagen política del mundo no es, pues, un universo regido por una sola potestad, sino un *pluralismo* de estados o repúblicas que conviven dentro del derecho de gentes."

¿Existió una escuela española del derecho?

Con relación a la existencia de una "Escuela española del derecho", he reunido distintas opiniones las cuales paso a exponer para después concretar mi posición respecto a ella.

Luciano Pereña prefiere darle la designación de "Escuela de Salamanca" o bien "Escuela española de la paz",[156] señalando que su representante principal fue Francisco de Vitoria. Advier-

[155] Antonio Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del renacimiento*, p. 261.
[156] *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, p. 50.

te que esta escuela se caracterizó por lo que Pereña califica como "la tesis de la paz dinámica". Es necesario advertir que en dicha escuela se agruparon principalmente teólogos y que se sumaron a ella profesores de derecho canónico, también de la Universidad de Salamanca, coincidiendo todos ellos, principalmente, en asignar a la teología una proyección política; recordemos que ésta fue propiamente una de las innovaciones realizadas por Vitoria en el campo teológico.

Divide Pereña a la "Escuela de Salamanca" en tres generaciones: la primera generación, "creadora y más revolucionaria, va de Francisco de Vitoria a Domingo de Soto (1534-1558)"; la segunda se caracterizó por su "expansión cultural... corre entre Juan de la Peña y Bartolomé de Medina"; la tercera generación la sitúa Pereña entre Báñez y Francisco Suárez, caracterizándose por "su sistematización doctrinal".[157]

En el prólogo a la *Relectio de Iure Belli*,[158] sigue Pereña refiriéndose a dicha escuela como a la "Escuela española de la paz", reiterando que lo determinante en ella fue "el humanismo social y político".

En su artículo "La Escuela de Salamanca y la duda indiana",[159] Pereña afirma que "la escuela adquiere su propia unidad dinámica en la comunidad de pensamiento y en ese esfuerzo común que culmina en grandes síntesis académicas".[160]

Luis Sánchez Agesta en su obra *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI* se refiere a la escuela española del siglo XVI afirmando que dicha escuela ofreció una teoría del Estado anterior a Bodino y Althusio, "se trata en suma de la primera *teoría del Estado*; entiéndase del Estado como nueva entidad política histórica del Renacimento occidental... La llamamos teoría porque es una concepción sistemática que interpreta y expresa los problemas capitales del Estado: la autonomía y la jerarquía de su poder".[161]

[157] *Ibidem*, p. 56.

[158] Publicado en *Corpus Hispanorum de Pace*, por el CSIC, Madrid, 1981.

[159] Artículo en la obra *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América.* En esta obra se recogen artículos de varios estudiosos sobre el problema de la eticidad en la conquista.

[160] Pereña, "La Escuela de Salamanca", *op. cit.*, p. 308.

[161] Luis Sanchez Agesta, *op. cit.*, pp. 14-15.

Pues bien, reafirmando la opinión de Sánchez Agesta y como se verá en páginas siguientes, Vitoria va a analizar las bases y justificación de ese "poder civil centralizado" que logrará unificar a una comunidad en donde los hombres puedan vivir y desarrollarse, pero también defenderse de agresiones gracias a gozar de una *potestas* o poder supremo. Indudablemente Vitoria plantea en su relección *Sobre el poder civil* una teoría del Estado como institución política con características propias, basada esencialmente en el derecho natural y en el derecho divino. La "Escuela española del siglo XVI", puntualiza Sánchez Agesta, "tuvo una comprensión teórica del Estado" y sus elementos fundamentales y su originalidad consistió precisamente en las *ideas rectoras* que le sirvieron de base, ideas que como acabamos de indicar fueron el iusnaturalismo y el derecho divino proyectados a una realidad histórica por demás concreta.

Sánchez Agesta resume esas "ideas rectoras" en cinco principales:

1. La humanidad es un pluriverso de estados.
2. El Estado es... un cuerpo *místico*. Esto es una unidad que se funda no sólo en la jerarquía del poder, sino... en la cooperación moral, en la realización de un fin, el bien común.
3. La potestad regia, como cabeza y poder supremo del Estado... es un *servicio* que actualiza la potestad que posee la comunidad para realizar sus fines.
4. La convivencia política es una necesidad natural.
5. El Estado es una comunidad ética teleológica.[162]

Coincidiendo, en cierto modo, con Sánchez Agesta, Adolfo Miaja de la Muela en su artículo "De la existencia de una escuela internacional española de los siglos XVI y XVII",[163] reconoce la existencia de dicha escuela española admitiendo que sus integrantes ofrecieron un conjunto de soluciones de carácter político local e internacional relacionadas con los problemas jurídico-políticos de la época; esta tarea le concedió a dicha

[162] *Ibidem*, pp. 24-25.

[163] Artículo publicado en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. 9, 1948-1949, Madrid, 1949, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria.

escuela una personalidad propia y diferenciada en relación con otras corrientes, "la cultura clásica y la moral cristiana en el Renacimiento dan lugar a una escuela internacional española claramente individualizada frente al escolasticismo anterior".[164]

Miaja pasa a cuestionar si esta escuela aparece formada por "...una serie de individualidades aisladas sin más vínculo que el geográfico y cronológico... o si por el contrario, existe en sus construcciones una secuencia de principios que permita hablar con exactitud de una escuela clásica española de Derecho Internacional".[165] Concluyendo que entre los integrantes de dicha escuela puede descubrirse un vínculo y que "...las discrepancias entre ellos no fueron tan profundas... Una escuela puede existir aunque en cuestiones de cierta importancia haya divergencia entre sus adeptos".[166]

Por último, transcribo la opinión de Antonio-Enrique Pérez Luño que nos ofrece en su obra *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho.* Advierte que el círculo formado por los intelectuales de la Universidad de Salamanca en el siglo XVI presentaba una heterogeneidad en cuanto a las ideas, aun cuando tenían algo en común, "su referencia al derecho natural". Sin embargo, no le parece totalmente correcta la denominación "Escuela española del derecho natural" y a continuación pasa a señalar que el término "escuela" puede ser entendido en formas diversas, de acuerdo con lo cual "...junto a una *versión fuerte* del término *escuela*, caracterizada por la estricta unidad doctrinal de quienes la integran, es posible asumir una *versión débil* que tendría como rasgo distintivo una coincidencia en lo que Eduardo Nicol ha llamado *la manera de ver las cosas*... Sólo si se utiliza la expresión *escuela* en esa acepción débil y generacional es posible admitir una *Escuela Española del Derecho Natural*".[167] Aclara Pérez Luño que en "la manera de ver las cosas" podemos aglutinar inquietudes comunes, afinidades en estilo y en el método

[164] Miaja de la Muela, *op. cit.*, p. 115.
[165] *Ibidem*, p. 101.
[166] *Ibidem*, p. 119.
[167] Antonio-Enrique Pérez Luño, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho*, pp. 43-44.

de trabajo; y esto, indudablemente, está más cercano al concepto de "generación", que al de "escuela".

Me parece que esta opinión plantea indudables aciertos en relación con la conceptuación, tan discutida, de "Escuela española del derecho natural"; sin embargo, sin caer en la tesis por demás optimista y por lo mismo alejada de la realidad histórica, de "la paz dinámica", manejada con entusiasmo por Pereña, y sin aceptar la opinión de Miaja de que "las discrepancias entre ellos no fueron tan profundas", cuando en verdad, según mi opinión, sí lo fueron, baste recordar algunas opiniones de Las Casas y de Vitoria sobre los habitantes de América y los fines de la conquista. Me inclino a aceptar la opinión de Sánchez Agesta, en cuanto que Vitoria planteó en su relección *Sobre el poder civil* los elementos constitutivos y esenciales del "poder civil" mucho antes que Bodino y Althusio, ofreciendo una teoría del Estado que muchos de los teólogos salmanticenses aceptaron. Solamente en este sentido de elaborar una teoría del Estado *sui generis*, como veremos en páginas siguientes, acepto que Vitoria dio lugar a la conformación de dicha escuela y que a él corresponde el mérito y la originalidad de ser el primero que en España ofrece las bases de un Estado cristiano moderno.

No obstante, resulta muy problemático aceptar formalmente y como dice Pérez Luño "una *versión fuerte* del término escuela" ya que no hubo entre los teólogos seguidores de Vitoria una coincidencia y unidad de doctrina. Soy de la opinión de que sí hubo un seguimiento de las cinco "ideas rectoras" que destaca Sánchez Agesta y en este sentido sí podría hablarse de Escuela en la *versión débil* del término.

Por otra parte, me parece necesario insistir que en el pensamiento filosófico-político-religioso español del siglo XVI se presentaron dos instancias de discusión sobre dos hechos diferentes, aun cuando en cierto modo guardaban una relación.

Una, la necesidad de plantear y asimismo defender, de acuerdo con una ontología del poder, lo que debía ser un Estado moderno cristiano y el papel que en su interior deberían jugar el derecho natural y el derecho divino; y en esta instancia cabe a Vitoria el papel principal por haber expuesto con

toda claridad en su relección *Sobre el poder civil* los elementos que conformarían el poder en esta institución de gobierno que, aunque él no le da el nombre de "Estado", está muy cercana a la idea de Estado moderno, pero con la importante salvedad de que él ofrece un modelo en el que no funcionan los lineamientos del absolutismo moderno y sí los de un pensamiento cristiano muy alejado del modelo maquiavelista. En este aspecto sí puede decirse que existió una escuela española y que fue Vitoria el iniciador de una teoría del "poder" y del "Estado", seguida por muchos de los pensadores españoles de su época e incluso posteriores, y de acuerdo con ello puede aceptarse, empleando desde luego la *versión débil* del término, la existencia de una "Escuela española del derecho". La otra instancia aparece conformada por la posición de los teólogos y demás intelectuales del momento en relación con la colonización de las nuevas tierras descubiertas y la naturaleza de sus habitantes, y en ésta no puede hablarse de la existencia de una escuela española ni en la "versión fuerte" del término ni en la "versión débil". Se puede hablar de "una inquietud generacional" (no sólo española, sino también, y esto nos parece muy interesante, europea; en páginas siguientes cito y analizo las opiniones de Maior al referirnos a la conquista y al ejercicio del poder de los españoles en tierras de América) ante un problema concreto y la referencia, en relación con él, del derecho natural, manejado éste en muy diferentes formas de pensamiento y de soluciones ofrecidas; baste recordar las opiniones diferentes en muchos importantes aspectos sobre la colonización de América dadas por Las Casas, Vitoria, Matías de Paz, Juan de la Peña, Pedro de Azuaga, Alonso Maldonado de Buendía y otros.

De acuerdo con esto cabe añadir que la "inquietud generacional" ante el problema de la conquista y colonización de América se presentó no sólo en una generación, de la que son representativos Vitoria, Las Casas y otros, sino en generaciones posteriores, pero fue simplemente esto: una positiva, franca e interesante "inquietud generacional" caracterizada por posiciones y opiniones opuestas entre sí tanto de teólogos como de juristas.

Derecho natural, derecho divino, derecho positivo y Estado en Vitoria. Relación Maior-Vitoria

Juzgo pertinente, en relación con la concepción del "poder",[168] comenzar por el análisis de la relección *Sobre el poder civil* y, para una mejor y global comprensión de la misma, ofrecer una brevísima relación de los temas y problemas que enfoca en sus páginas, pasando de inmediato a tratarlos con la extensión que merecen. El mismo Vitoria advierte que dicha relección "estará limitada por tres conclusiones" que son: Primera conclusión, "todo poder público o privado, por el cual se administra la república, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte, que ni por el consentimiento de todo el mundo se puede suprimir". Vitoria insiste en la importancia del "poder" para el buen funcionamiento de la sociedad y al hablar de dicho poder no se refiere concretamente al poder ejercido por este o aquel rey o gobernante, sino al "poder" en sí mismo, necesario para que cualquier sociedad pueda desarrollarse en su máxima perfectibilidad, esto es, al poder como institución, razonamiento que está muy cercano a la idea de Estado renacentista.[169] Segunda conclusión: "Así como la mayor parte de la república puede constituir rey sobre toda ella, aun repugnándolo la minoría, así la mayor parte de

[168] Potestad: en el Código de Derecho Canónigo se emplea para describir o referirse a la autoridad de los diversos ministerios eclesiales, por ejemplo, se dice: es potestad exclusiva del obispo el conferir el sacramento del orden.

Se habla de Potestad de la Iglesia en materia de fe y costumbres. En la época de Vitoria se refería "potestad" también a asuntos temporales, pero se concebía como un *poder* espiritual sobre las conciencias. (El juramento de fidelidad al señor feudal en la Edad Media era un juramento religioso y la Iglesia tenía la "potestad" de dispensarlo.)

Según Santo Tomás la "potestad" no sólo indicaba "la potencia para la operación", sino también una cierta preeminencia y autoridad. Baldo de Ubaldis (1327-1400) definió a la *potestad absoluta y extraordinaria* como distinta y a su vez relacionada con la *potestad ordinaria.*

[169] Al respecto, dice Eustaquio Galán en su obra *La teoría del poder político según Francisco de Vitoria*, p. 6: "La relección sobre la potestad civil constituye un ejemplo clásico de ontología del poder, es decir, de un estudio del poder contemplado bajo perspectiva universal, es decir, en aquellas determinaciones que no sólo valen para el poder de ésta o la otra comunidad política, sino para el de toda comunidad política."

Joannes Maior

In Primum Sententiarum

Ex recognitione Io. Badii.

B A

Vçnũdatur apud eundẽ Badium.

los cristianos, aun estorbándolo los otros, puede crear un monarca, al cual todos los príncipes y provincias deben obedecer".[170] En este punto Vitoria está planteando el principio del poder de la mayoría en relación con la idea de unanimidad en las opiniones que es, "rara y casi imposible tratándose de multitudes. Basta pues que la mayor parte convenga en una cosa para que con derecho se realice".[171] Tercera conclusión: "Las leyes y constituciones de los príncipes de tal manera obligan, que los transgresores son reos de culpa en el fuero de la conciencia: la misma fuerza de obligar tienen los mandatos de los padres a los hijos y de los maridos a las mujeres." De acuerdo con esto, Vitoria plantea además de la obligatoriedad de las leyes humanas, la relación entre lo jurídico y lo moral: "no me parece podamos poner en duda que las leyes civiles obligan en el fuero de la conciencia... añado que las leyes civiles obligan bajo pena de pecado y culpa, exactamente igual que las leyes eclesiásticas", concluyendo que si la ley humana tiene su último fundamento en Dios, lógicamente debe estar relacionada con una conducta moral y por lo tanto obliga en el espacio de la conciencia.

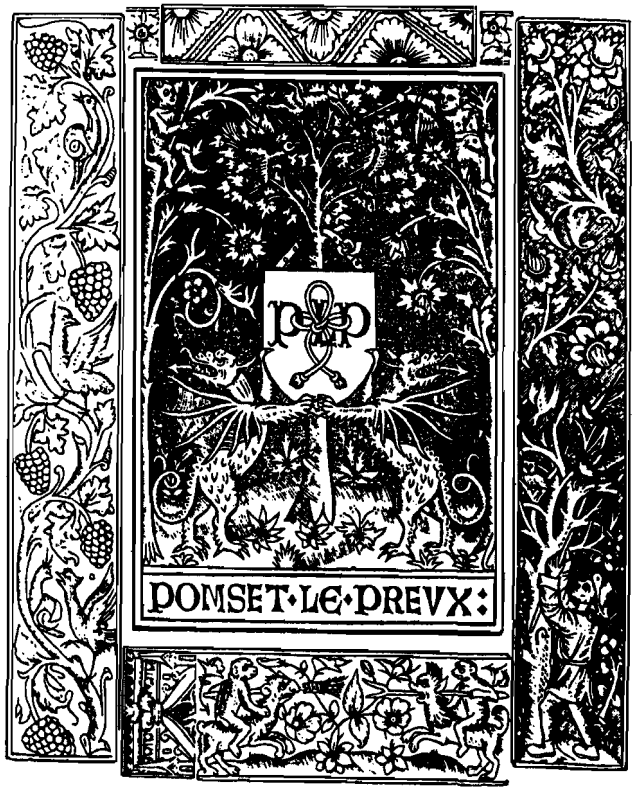
De estas tres conclusiones la primera es la más importante, como veremos al someter a análisis las opiniones de Vitoria relacionadas con ella.

Anuncia que el texto que va a tomar como base para esta relección es el de San Pablo, Epístola a los romanos, cap. 13.1: "No hay poder que no emane de Dios", indicando que también el maestro de las *Sentencias*, Pedro Lombardo, la había seguido; en dicha epístola, San Pablo concede gran importancia a los poderes públicos, afirmando que ellos vienen de Dios; esto lo retomaremos más adelante.

[170] Quizá causen extrañeza las últimas palabras de Vitoria, pero téngase en cuenta que Vitoria escribe esto 11 años antes que su relección *Sobre los indios*. Por otra parte, bien puede referirse a la elección de un monarca por la mayoría, al cual todos los príncipes y provincias deben obedecer, para enfatizar el principio democrático o bien para insistir en el monarca como depositario del poder civil.

[171] *Sobre la potestad civil*, p. 46.

Quartus sentẽtiarũ Johannis Maioris



¶ Vendundantur parrhisiis a Ponceto le preux eiusdem ciuitatis bibliopola: ad signum pontis stagnei i vico sancti Jacobi prope diui yuonis edem commorante.

Editio Secunda Johannis maioris doctoris parisiensis: in Secundum librum Sententiarum: nunquã antea impressa.

In florentissima parrhisiorum vniversitate.

Anno saluatoris nostri. millesimo. cccc. xix.

Veneũt ãpud preclar bibliopolã iohannem grãion: in claustro brunello in signo magni iunci ãdpendente.

Cum gratia et priuilegio.

A continuación y en un estudio detallado paso a referirme a los temas que Vitoria enfoca en esta relección:

- Origen e importancia del poder civil y necesidad del mismo en toda sociedad, o lo que es similar, importancia de la fuerza del "gobierno".
- Metáfora del cuerpo místico.
- Igualdad entre los hombres. Poder de la república.
- Crítica de Vitoria a los detractores de la monarquía que se proclaman contra el poder de los reyes.
- Importante planteamiento realizado por Vitoria que establece una relación de carácter dialéctico entre derecho natural, derecho divino, derecho positivo, poder civil y Estado, con el fin de conceder al rey el poder pero también evitar que caiga en el absolutismo.
- Entre los paganos, ¿los príncipes y magistrados son legítimos?
- Las leyes civiles obligan a los legisladores y a los reyes.
- Derecho de gentes.

Paso a analizar cada uno de estos temas:

Origen e importancia del poder civil y necesidad del mismo en toda sociedad

Vitoria quiere demostrar la necesidad del poder civil no solamente partiendo de premisas religiosas, sino también desde una óptica filosófico-política y para ello recurre a Aristóteles.[172]

[172] Es interesante señalar la siguiente coincidencia, aun cuando ambos llegaron a conclusiones muy distintas: Marsilio de Padua (1275/1280-1342 o 1343) en su obra *El defensor de la paz*, parte primera, cap. IV, al hablar de la ciudad y explicar cuáles han de ser aquellas características que la hagan perfecta, recurre también a la noción de "causa" aristotélica. Citando a Aristóteles en *La política*, nos dice: "...una comunidad perfecta que llena por sí todos los requisitos de suficiencia, como es consecuente decir, creada ciertamente para vivir y persistiendo para vivir bien..." a propósito de lo cual comenta Marsilio: "Y lo que dice Aristóteles: creada para vivir y persistiendo para bien vivir, significa la causa final perfecta de la misma."

Asimismo, al hablar del origen de la ciudad, es muy similar el pensamiento de Marsilio al de Vitoria. Nos dice éste último: "la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió esta razón a los mortales". *Sobre la potestad civil*, p. 40.

Partiendo de una visión teleológica afirma Vitoria que todo en este mundo está ordenado a un fin de acuerdo con el cual es necesario "buscar su razón de ser y su necesidad", por lo cual es necesario buscar el fin primordial del poder civil. Si la sociedad humana no surgió en forma artificial, sino como un deseo que tiene su origen en la propia naturaleza del hombre con el fin de buscar protección y defensa, es necesario que en ella exista el poder civil. Luego, no puede concebirse una sociedad sin poder civil y por lo tanto la "causa final" del poder civil es la "utilidad", esto es, ser útil para proteger a los hombres.

Ahora bien, la "causa eficiente" del poder civil es Dios, ya que, según Vitoria, el poder civil tiene como base el derecho natural:

> ...y teniendo el derecho natural a Dios sólo por autor, es manifiesto que el poder público (poder civil) viene de Dios y *que no está constituido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo*... Mas para que no quede duda alguna de que se funda en el derecho divino, lo confirmaremos con razones y autoridades. Y en primer lugar con la de Aristóteles que en el 8o. de los físicos escribe que los cuerpos graves y los leves son movidos por el productor, no por otra razón, sino porque reciben de él la inclinación y necesidad del propio movimiento. Si, pues, Dios infundió esta necesidad e inclinación a los hombres, que no pudiesen estar sin sociedad y sin un poder que los rigiese, este poder tiene a Dios por autor y a Él hay que atribuirlo.[173]

Vitoria, sutilmente, va preparando el camino para la demostración de su principal tesis en esta relección: la defensa del poder del rey y, algo más importante aún, los elementos que deben controlarlo para evitar que degenere en un absolu-

---

A su vez Marsilio, siguiendo a Aristóteles, afirma, para conseguir el modo "del vivir y del bien vivir o de la vida buena... llegaron a la conclusión (los hombres) de la necesidad de la comunidad civil, sin la cual esa suficiencia de vida no puede alcanzarse".

[173] Vitoria, *Sobre la potestad civil,* pp. 40-41.

tismo. El poder le viene al rey de Dios sin menoscabo de la soberanía popular. La "causa material", "...en la que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes".[174] Vitoria, en toda esta relección, minimiza al derecho positivo.

Metáfora del cuerpo místico

Siguiendo a San Pablo, aplica la metáfora del cuerpo místico a la ciudad, a la responsabilidad de cada uno de sus habitantes e indirectamente a la necesidad de una fuerza ordenadora de todos los oficios políticos, pero no sólo ordenadora en un espacio político, sino también en un espacio moral:

> Así como el cuerpo del hombre no se puede conservar en su integridad si no hubiera alguna fuerza ordenadora que compusiese todos los miembros, los unos en provecho de los otros y sobre todo en provecho del hombre, así ocurriría en la ciudad si cada uno estuviese solícito de sus ventajas particulares y todos menospreciasen el bien público.[175]

Como puede advertirse, dicha metáfora la utiliza Vitoria para reafirmar, principalmente, dos aspectos en el orden social: la necesidad de un "poder" ordenador que vendría a ser el "Estado" y el *thelos* implícito en dicho "poder" cuya instancia primaria debía ser la felicidad y el desarrollo del hombre como ser social. Así, Vitoria establece, desde un principio, la relación entre poder civil y derecho natural y, a su vez, entre ambos y el orden moral; por ello mismo insiste en la base moral del derecho, planteando una correlación de carácter axiológico

[174] Vitoria define a la república como "república o comunidad perfecta es aquella que constituye por sí misma un todo unitario y no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, parlamento propio y magistrados propios, como lo son el reino de Castilla y de Aragón y otros por el estilo". *De Iure Belli.*

Esta misma concepción de república es la que ofrece Vitoria en esta relección que analizamos *Sobre la potestad civil*, relacionándola con el poder público y privado por el que las repúblicas se gobiernan.

[175] Vitoria, *Sobre la potestad civil*, p. 40.

entre el poder civil y el derecho natural. En última instancia, el poder civil al que Vitoria concede la categoría de "institución" necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad, viene a ser el "Estado". Por lo mismo el concepto de "Estado", en el pensamiento de Vitoria, guarda un nexo esencial con el derecho natural y con el derecho divino, pero no con el derecho positivo; el "Estado" existe, como veremos más adelante, según Vitoria, por derecho natural y divino, de tal modo que si una norma o ley dada por la autoridad civil fuera contraria a los señalamientos del derecho natural no tendría validez; conclusión esta que no podía agradar mucho a la idea imperial de Carlos V.

Igualdad entre los hombres. Poder de la república

Como hemos visto, Vitoria insiste en la necesidad de una institución de "poder" para bien de la ciudad, de la sociedad y de los hombres y, tomando esta premisa como base esencial de su razonamiento, pasará a tratar el problema de la igualdad entre los hombres, planteando el siguiente argumento: así como ningún hombre es superior a los demás y "...no hay ninguna razón para que en el mismo acto o convenio civil alguien quiera constituirse en autoridad sobre los otros... no hay razón alguna por la cual la república no pueda obtener este poder sobre sus ciudadanos como miembros que son ordenados a la integridad del todo y a la conservación del bien común"; la república tiene un poder y autoridad que no tiene un hombre particular, "...y como esta autoridad no puede tenerla por derecho positivo síguese que la tiene por derecho divino".[176]

Luego, no es permisible que un hombre se crea superior a los demás ya que no lo es ni por derecho natural ni por derecho divino, pero la república sí puede tener, sobre los que la integran, un poder público ordenador para utilidad y felicidad de todos.

[176] *Ibidem*, p. 41.

Crítica de Vitoria a los detractores de la monarquía que se proclaman contra el poder de los reyes

Pasa a afirmar que la "...potestad está principalmente en los reyes, *a los cuales la república cometió sus veces*".[177]

Comienza Vitoria realizando una crítica a aquellos que no aceptaban el poder del rey,

> ...no faltan algunos, aun entre los cristianos, que no sólo niegan que viene de Dios la regia potestad, sin que afirmen que todos los reyes, caudillos y príncipes son tiranos y atentadores de la libertad. Tal enemiga tienen a todo dominio y potestad, exceptuados los de la república... Por donde no es de maravillar que los hombres facciosos, corrompidos por la soberbia y la ambición muevan sediciones contra los príncipes.[178]

Vitoria afirma que, a pesar de todo, estos hombres se basaban en autoridades de la Iglesia, tales como el Génesis, cap. 10, San Gregorio, San Isidoro y San Pablo en su Epístola a los efesios.

¿A quién se refería Vitoria al mencionar a estos hombres "facciosos, corrompidos por la soberbia y ambición..."? Responder a esta pregunta supone un problema de interpretación y crítica. Cabe la hipótesis de que sus palabras fuesen dirigidas a ciertos grupos de "sorbonistas" representativos de la tendencia ockhamista y quizá concretamente, entre ellos, a Santiago Almain, quien en sus escritos había planteado que, de acuerdo con el derecho natural, la comunidad nunca podía renunciar al poder que tenía sobre el príncipe; el gobernante no estaba por encima de la comunidad, esto es, por encima de la república, la cual daba el poder, no lo enajenaba, al rey para lograr el orden social, el bien común y la felicidad entre los hombres; por lo tanto, el poder del rey nunca podía ser absoluto, porque era la república la que se lo concedía y la re-

[177] *Idem*. Cometer = encargar algo. Cursivas de la autora.
[178] *Ibidem*, pp. 41-42.

pública, como también apunta Vitoria, lo tenía por derecho divino.[179]

Si ponemos atención en lo anterior, resaltan las coincidencias de base entre Almain y Vitoria; sin embargo, Vitoria en una postura mucho más prudente reafirma en primera instancia el poder del rey para pasar a hacerlo dependiente del derecho natural y del divino, pretendiendo evitar así cualquier forma de absolutismo.

Vitoria no se refería solamente a Almain y por ello mismo es necesario tener en cuenta y procurar analizar cuidadosamente cuál fue la posición de Vitoria ante un movimiento del que se ha hablado muy poco o casi nada al tratar de Vitoria. Este movimiento fue el de los "monarcómacos" del siglo XVI.[180]

En relación con la pregunta que anteriormente nos hemos formulado, es necesario tener en cuenta, en primer lugar, las dos direcciones que dicho movimiento presentó en la época señalada; estas dos direcciones fueron: una moderada y otra, por el contrario, caracterizada por su radicalismo y extremismo político. De acuerdo con esto y con los datos, lamentablemente no muchos, que he podido reunir, el "monarcómaco moderado" es "el defensor de la Monarquía absoluta, *con reconocimiento simultáneo de la soberanía popular*. Es un movimiento de escritores políticos de Francia, España y Escocia que se sitúa en el siglo XVI. Algunos opinan que ahí se encuentra el movimiento precursor de la democracia liberal del siglo XIX".[181] Como puede advertirse de acuerdo con esta dirección se amplía el término, ya no es el "monarcómaco" tradicional enemigo del poder ejercido por un solo hombre, sino que designa a aquel que defiende los postulados de un criterio intermedio de conciliación entre soberanía y pueblo. La otra dirección del movi-

[179] En relación con el pensamiento político de Santiago Almain puede consultarse a Q. Skinner, en *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La Reforma*; también a Venancio Carro en *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, vol. I y a Villoslada en *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, O.P.

[180] "Monarcómaco", según las raíces griegas que forman la palabra, es aquel que está contra el gobierno absoluto de uno solo.

[181] Guillermo Cabanellas, *Diccionario enciclopédico de derecho usual*, t. V. Cursivas de la autora.

miento se caracterizó, como he señalado, por su radicalismo y por el rechazo al poder del rey.[182]

He intentado sintetizar las dos tendencias que en siglo XVI se presentaron al interior del movimiento monarcómaco; dicho movimiento comenzó hacia finales de la primera mitad del siglo XVI y se desarrolló en la segunda mitad.

Ahora bien, ¿cuál fue la posición de Vitoria ante esta problemática que tanto llegó a preocuparle? Confluyen, en la inquietud de Vitoria, la tendencia de los "sorbonistas-ockhamistas" contra el poder absoluto, así como los principios del movimiento monarcómaco.

En un intento de síntesis y solución, Vitoria afirma, basándose en varias fuentes clásicas, que "el reino no es opuesto al derecho natural como éstos piensan".[183] Entre dichas fuentes la primera es Aristóteles en su *Ética*; pasa luego a los "Decretos".[184] Establece, basándose en el Antiguo Testamento, la relación entre el derecho natural y ley de Dios y, de acuerdo con el Evangelio, afirma: "nada que sea lícito por ley natural es prohibido por el Evangelio... ni la libertad evangélica se opone al poder de los reyes, como los hombres sediciosos susurran en los oídos de la plebe".[185] Asimismo, recurre a San Pablo en la Epístola a los Romanos: "¿Todo hombre está sometido a los poderes superiores?"; a Tito: "Amonéstalos a someterse a los príncipes y a las potestades"; a Timoteo: "Ruego que lo pri-

[182] Al parecer, uno de los representantes de este radicalismo, al interior del movimiento, fue E. De la Boetie. Dato recogido en "Ammutinamento del Peniero", *Revista de Crítica Anarchica,* mayo 1991. "Sabotatori Sciamani" de Massimo Passamini.

Por otra parte en J.P. Mayer, *Trayectoria del pensamiento político,* encontramos que: "En la segunda mitad del siglo XVI los llamados monarcómacos al defender la libertad confesional, expusieron la opinión de que la relación entre monarca y pueblo debía considerarse como una relación contractual. Al hacerlo así no se oponían a la nobleza como tal, sino únicamente a aquellos monarcas que se negaban a someterse al *ius divinum* y al *ius naturale,* y también y esto es lo más importante, a las leyes. Las investigaciones recientes han demostrado que la importancia atribuida al derecho positivo disminuyó las que tenían las viejas fórmulas escolásticas... los monarcómacos utilizaban los términos escolásticos tradicionales, pero la importancia y la influencia de sus escritos derivaba de una nueva valoración de las leyes positivas y las funciones del Estado. En su opinión el poder supremo del Estado residía en el pueblo", p. 95.

[183] Vitoria. *Sobre la potestad civil,* p. 42.

[184] Al parecer, se refiere a los Decretos de Graciano (hacia 1150). Graciano afirmó que el derecho natural es lo que está contenido en la ley y en el evangelio.

[185] Vitoria, *Sobre la potestad civil,* p. 43.

mero de todo se hagan sacrificios por los reyes y por todos los que están constituidos en su poder, para que tengamos una vida tranquila y quieta"; y en la primera epístola de San Pedro: "Estad sujetos a toda creatura por Dios, ya sea el rey...", etcétera.

En segundo lugar, afirma Vitoria: "Nosotros, mejor y más sabiamente, establecemos con todos los sabios que *la monarquía o regia potestad no sólo es legítima y justa, sino que los reyes por derecho divino y natural tienen el poder y no lo reciben de la misma república o séase de los hombres*"; continúa Vitoria:

> Y se prueba porque teniendo la república poder en las partes que la constituyen y no pudiendo ser ejercitado este poder por la misma multitud... fue necesario que la administración se encomendase a alguno o a algunos que llevasen este cuidado... luego púdose encomendar al príncipe este poder que es el mismo de la república.[186]

Al parecer, hay cierta contradicción en estas frases de Vitoria, contradicción que, según mi parecer, se debe al carácter temeroso y excesivamente prudente de Vitoria. Por otra parte, agradaba a Vitoria jugar hábilmente con sus propuestas, aparentemente contradictorias, pero que en verdad y atendiendo a ciertos matices, que paso a señalar, no eran tan contradictorias, llegando, a partir de ellas, a la conclusión de que el rey debía estar sujeto al derecho natural y a la ley divina. ¿Simpatizaba acaso Vitoria con el movimiento "monarcómaco moderado"?

Relación de carácter dialéctico establecida por Vitoria entre derecho natural, poder civil, derecho positivo y derecho divino

Pasemos a ver sus propuestas para controlar el poder absoluto. Vitoria afirma: "...la potestad regia no viene de la república sino del mismo Dios... Porque aunque el rey sea constituido por la misma república, ya que ella crea al rey, no transfiere

[186] *Ibidem*, p. 42.

al rey la *potestad*, sino la propia *autoridad*".[187] De lo cual queda muy claro que la república otorga al rey la legitimidad al concederle la autoridad, pero no le otorga la potestad o poder ya que ésta le viene de Dios,[188] concluyendo que no existen dos potestades "... una del rey y otra de la comunidad", e insiste: "...así como decimos que la potestad de la república está constituida por Dios y por derecho natural, así es menester que lo digamos de la potestad regia". De acuerdo con lo cual advierte que están en un error aquellos que opinan que el poder del rey no es de derecho divino. Por otra parte, Vitoria, en esta relección, se opone a cualquier forma de contractualismo, ya que si se aceptara la existencia de un contrato entre la república y el rey, el poder del rey vendría o sería dado por derecho positivo, cosa que Vitoria no acepta en ningún momento, ya que de ser así el rey podría tener un poder absoluto y ejercerlo como tal sin estar sujeto al derecho natural y a la ley divina, contrarios éstos a cualquier tipo de absolutismo. Vitoria insiste: "Si los hombres o la república no tuviesen el poder de Dios, sino que por un contrato se conviniesen, y por atender al bien público quisiesen instituir un poder sobre sí, *este poder procedería de los hombres... Mas no es así.*"[189]

Puede advertirse que lo que importa para Vitoria en una conformación esencial del poder, es el derecho natural y el divino; por lo tanto, la república no tiene autoridad por derecho positivo, sino que la tiene por derecho divino. Recordemos que Vitoria había dicho: "la república tiene otra autoridad que no tiene un particular; y como esta autoridad no puede tenerla por derecho positivo, síguese que la tiene por derecho divino".[190]

Es necesario insistir en el interés de Vitoria, que se hace patente en esta relección, por desvalorizar el derecho positivo. Sin embargo, en escritos posteriores, como por ejemplo en sus comentarios a la I-II, Q. 95 y 96, pronunciados en el curso de 1533-1534, esto es, cinco años después de la relección aquí analizada, Vitoria cambiará de opinión y reconocerá la validez y

[187] *Idem.* Potestad: preeminencia gubernativa. Autoridad: autoridad de carácter civil en relación con los asuntos civiles. Cursivas de la autora.

[188] *Ibidem,* p. 44.

[189] *Idem.* Cursivas de la autora.

[190] *Ibidem,* p. 42.

necesidad del derecho positivo; en páginas siguientes me referiré ampliamente a ello.

Vitoria en esta relección *Sobre el poder civil* maneja dos intereses primordiales aunque opuestos entre sí: *el poder del rey* necesario para el buen funcionamiento de la sociedad y *los límites de dicho poder*, con el fin de evitar la hegemonía de un poder absoluto que, según Vitoria, era de por sí, indudablemente, negativo. Al escribir sus páginas, ¿pensaba, acaso, Vitoria en el peligro de un absolutismo ejercido por Carlos V? Los límites del poder absoluto eran según Vitoria el derecho natural y el derecho divino, entendidos como principios necesarios y universales para controlar el poder absoluto, por esto mismo Vitoria deja a un lado, en esta relección, el derecho positivo.

Vitoria pasa a defender "el poder público", afirma: "El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil."[191] Los poderes públicos, afirma, vienen de Dios, por lo tanto los hombres no pueden ir contra ellos; son necesarios, pues gracias a ellos la república, en caso de ser atacada, puede defenderse. A continuación Vitoria plantea tres "corolarios", dignos de tenerse en cuenta por la proyección política que contienen:

1. "no hay menor libertad en el principado real que en el aristocrático y democrático". Este planteamiento de Vitoria coincide con lo dicho por Maior en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo;*
2. "toda la república puede ser lícitamente castigada por el pecado del rey". Vitoria relaciona este postulado con "la guerra injusta" ya que si el príncipe en el poder declara a otro pueblo una guerra injusta dicho pueblo se defenderá y justamente atacará a la república del rey que lo ha ofendido, "porque después que el rey está instituido por la república, si alguna insolencia comete él, se achacará a la república", por lo mismo la república debe cuidar a quién encomienda la autoridad;
3. "Ninguna guerra es justa, si consta que se sostiene con mayor mal que bien y utilidad de la república, por más

[191] *Ibidem*, p. 44.

que sobren títulos y razones para una guerra justa." Vitoria lanza una velada acusación contra Carlos V a propósito de las guerras, que tanto le preocuparon, entre España y Francia. Transcribo las propias palabras de Vitoria por ser sumamente significativas: "Siendo una república parte de todo el orbe, y principalmente una provincia cristiana parte de toda la república, si la guerra fuese útil a una provincia y a una república con daño del orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta. Por ejemplo, si la guerra de los españoles fuese contra los franceses (aun teniendo, por otra parte, motivos justos y siendo ventajosa para España) porque se hace esa guerra con mayor daño y fractura de la cristiandad y dando posibilidad a los turcos de ocupar las provincias de los cristianos, por lo cual debe desistirse de esa guerra."[192]

Vitoria insiste en la relación que debe existir entre los planos político y moral. El bien de la república que declara la guerra y el de la cristiandad son superiores a los fines de conquista y de utilidad. La preocupación que sentía por la guerra entre Francia y España queda bien clara en sus anteriores afirmaciones. Todo lo expuesto nos lleva a la conclusión de que, aun cuando, como veremos en proposiciones posteriores dadas en esta misma relección, Vitoria plantea la licitud de los gobiernos de los príncipes paganos, su principal inquietud era el control del poder del gobernante, en este caso el poder de Carlos V y las guerras entre Francia y España. Vitoria vivía la crisis de su circunstancia en la cual se daban conjuntamente: la desunión y rivalidad de los príncipes cristianos europeos, el peligro otomano y el descubrimiento y colonización de América, circunstancia que intentó resolver como teólogo, sometiendo a un análisis y enjuiciamiento moral los hechos y perspectivas políticas, aun cuando, según mi parecer, en relación con América, fue endeble, a momentos, su profunda eticidad que,

[192] *Ibidem*, p. 46. Esta relección del *poder civil* la pronunció en el curso de 1527-1528, esto es, un año antes del tratado de Cambray, celebrado en 1529, en dicho lugar del norte de Francia. "La paz de Cambray" o "Paz de las Damas" se llama también de esta última manera por haber sido negociada por Luisa de Saboya, madre de Francisco I y por Margarita de Austria, tía de Carlos V.

sin embargo, quedó tan clara en relación con la problemática europea.

La preocupación por el hombre en sí mismo, sobre todo por el hombre europeo y por el respeto que merecía, es una constante en el pensamiento de Vitoria.

Por otra parte, me inclino a pensar que es en esta relección donde Vitoria expone su idea de la posible existencia de un "monarca universal", al cual estarían sujetas todas las repúblicas, siendo esto una garantía para la paz. Su proposición contenía, asimismo, un planteamiento democrático. Nos remitimos, de nuevo, a sus palabras:

> Así como la mayor parte de la república puede constituir rey sobre toda ella, aun repugnándolo la minoría, así la mayor parte de los cristianos, aun estorbándolo los otros, pueden crear un monarca, al cual todos los príncipes y provincias deben obedecer... Basta, pues, que la mayor parte convenga en una cosa para que con derecho se realice.[193]

En apoyo de esta "monarquía universal" que lograría, quizá, la paz entre las repúblicas, Vitoria pone como ejemplo a la Iglesia, que "es en cierto modo una república" y tiene un jefe único, concluyendo que el género humano si al principio tuvo derecho a elegir un solo monarca, también lo tiene ahora, ya que lo tuvo y lo tiene por derecho natural.

Las anteriores opiniones de Vitoria han dado lugar a diversos comentarios y deducciones, inquietando siempre a los estudiosos del tema. Paso a citar a algunos de ellos para después seguir con el análisis y ofrecer mi propia interpretación y conclusiones. Eustaquio Galán opina, comentando los anteriores enunciados de Vitoria:

> Vitoria... parece contradecir el principio de que el titular del poder público por derecho natural es la comunidad, a saber, cuando dice que los reyes tienen el poder por derecho natural y divino, y que no lo reciben de la comunidad... Pero tales palabras no pueden interpretarse al pie de la letra,

[193] *Idem.*

> y de ningún modo contradicen la afirmación de principio, la tesis democrática fundamental en el pensamiento de Vitoria de que, por derecho natural, el titular del poder político es la comunidad. Estas palabras (las de Vitoria) tienen un sentido polémico y van dirigidas contra todos aquellos que de una manera radical niegan la licitud de la monarquía (monarcómacos)... Para nosotros es completamente indudable que el sentido de estos famosos textos de Vitoria consiste en destacar y subrayar el origen divino del poder (problema de la causa eficiente)... pero sin mermar por eso en nada el principio fundamental democrático de que el titular originario del poder político por derecho natural (problema de la causa material) es la misma comunidad.[194]

Según mi parecer, a Galán se le pasan inadvertidas, lamentablemente, las dos tendencias existentes al interior del movimiento "monarcómaco", así como el verdadero fin de Vitoria al relacionar los diferentes tipos de derecho y su papel en la fundamentación del "poder".

Según Recasens Siches, Vitoria,

> en estos párrafos aparentemente paradójicos se reduce en primer término a subrayar de nuevo que el poder público en sí, sea quien fuere quien lo ejerce, es de origen divino, o sea de Derecho natural y en segundo lugar... afirmando que... pasa el pleno poder a manos del designado sin que el pueblo lo comparta... se decide a favor de la interpretación *princeps maior populo*.[195]

Según pienso, a Recasens le pasaron desapercibidos aspectos clave del texto de Vitoria.

Antonio Gómez Robledo enfoca, primordialmente, el problema de la relación de "poder" entre el rey y la república concediendo una determinación por demás exacta, como veremos

[194] Eustaquio Galán, *La teoría del poder político según Francisco de Vitoria*, pp. 20 y ss.

[195] Recasens Siches, *Las teorías políticas de Francisco de Vitoria*, pp. 191-192.

más adelante, a los conceptos de "poder" y "autoridad" manejados por Vitoria:

> ...me atrevo a disentir en este punto, con todo respeto, del señor Recasens Siches, para quien Vitoria se decide a favor de la interpretación *princeps maior populo*, aduciendo en apoyo de su parecer precisamente la frase medular de la concepción orgánica del estado, la de que no hay dos poderes, uno real y otro popular... ¿Cómo puede decir el ilustre jurista español que la virtud de la elección "pasa el pleno poder a manos del designado sin que el pueblo lo comparta", si en la línea siguiente vuelve Vitoria a radicar en el derecho natural la potestad única del rey y de la comunidad? Lo que pasa, lo diré una vez más, no es el poder que es uno, vinculado indisolublemente en el pueblo y en el gobernante como ejecutores ambos de un plano eterno y que le sobrepasa, sino su ejercicio, la *autoritas*.[196]

En relación con lo dicho por Recasens, pensamos que los párrafos de Vitoria no son "aparentemente paradójicos", sino que por el contrario, el dominico español estaba muy lejano a caer en contradicciones y que sabía muy bien a dónde quería llegar. Por otra parte, si Recasens los juzga "aparentes", ¿por qué no insiste o aclara en qué consiste esta apariencia? Además, juzgo un tanto rápida la conclusión de dicho autor de que Vitoria "se decide a favor de la interpretación *princeps maior populo*", olvidando la distinción que Vitoria realiza entre *potestad* y *autoridad*.

Coincido con Antonio Gómez Robledo, el cual, al parecer, es el que mejor entendió lo propuesto por Vitoria en la relección *Sobre la potestad civil*, aun cuando se le escapan algunas importantes tonalidades del pensamiento vitoriano.

Por otra parte, en esta relección que analizamos puede advertirse lo que he preferido designar como "cierta relación intelectual" entre Vitoria y Maior; ambos se opusieron a un absolutismo real, aun cuando defendían el poder del rey. Trans-

[196] A. Gómez Robledo, *Política de Vitoria*, pp. 124-126.

cribo algunas de las opiniones de Maior en relación con el "poder del rey" y sus limitaciones: "Y aunque el rey sea señor de todo el reino está obligado a sostener las leyes consuetudinarias del reino",[197] y transcribiendo al Deuteronomio, "constituiré un rey sobre mí, no un dios, sino un hombre... el rey puede obligar a sus súbditos a todo aquello que no está contra la ley natural o la divina... porque el rey está a causa del pueblo y no contra él".

A los dos les preocupó el problema del poder y sus límites, sin embargo, para lograr dichos límites plantearon teorizaciones muy diferentes. Pasemos a analizar lo dicho por Maior en la Q. 4 de la misma distinción 44, del vol. I:

> ...la comunidad le entrega las leyes (al rey, al gobernante) para que juzgue de acuerdo con ellas, de esta manera está obligado necesariamente a decidir en relación a la mayoría. Como el Rector en la Universidad de París o el Abad en el Convento o el Decano en el capítulo, el Duque entre los vénetos, el Cónsul entre los romanos, está obligado a respetar las leyes positivas de la comunidad, aunque a veces, en algunas cosas insignificantes, se le da la autoridad. Por otra parte el rey regularmente gobierna conforme a las leyes positivas y dispone a voluntad sobre las obligaciones temporales y sobre la iniciación de la guerra, aunque esté obligado a consultar en casos muy difíciles a los pares de su reino quienes hacen la función de toda la comunidad, según un modo de hablar que hay en algunas partes son los tres estados o como es el modo de hablar en otras partes, son los electores del imperio. Y es suficiente decir esto con medida, porque no deben establecerse divisiones metafísicas, sino que debe hablarse según la materia que se presenta.

Es sumamente interesante lo afirmado por Maior y aun cuando, como he señalado, se dio una cierta "relación intelectual" entre ambos; sin embargo, como puede advertirse, plan-

[197] J. Maior, *Comentario* al 2o. de las sentencias, vol. I, dist. 44, Q. 3, pp. 397-398.

teaban muy distintas premisas para llegar a establecer los límites válidos del poder real.

Pasemos a analizar el texto de Maior: en primer lugar advertimos en él un respeto a la ley natural y a la ley divina; sin embargo, me inclino a entender este respeto en relación con un plano de generalidad y no en relación con un hecho concreto; en segundo lugar, plantea una relación contractual entre el rey o gobernante y el pueblo; en tercer lugar, las leyes no las hace el rey, sino que la "comunidad le entrega las leyes, principio democrático, para que juzgue de acuerdo con ellas". Por lo tanto la comunidad ha formulado las leyes positivas y esto me parece sumamente importante ya que, de acuerdo con lo expresado por Maior, es la comunidad la que puede establecer un derecho positivo por sí mismo (y aquí Maior se adelantó en mucho a su época) que debe ser respetado por el gobernante y lo que es más importante, este derecho positivo formulado por la comunidad, estas leyes inherentes a la comunidad son las que pueden controlar el posible absolutismo del rey; en tercero, el rey "...está obligado a consultar, en casos muy difíciles a los pares de su reino quienes hacen la función de toda la comunidad". Maior propone y se adelanta a la idea de una monarquía constitucional dando una gran importancia a la comunidad y a sus representantes, quizá aquí está el germen de lo que sería más tarde el Parlamento en Inglaterra;[198] cuarto, Maior, siguiendo la línea ockhamista, aun cuando moderado, se opone francamente a establecer o plantear lo que él designa como "divisiones metafísicas", sino que debe hablarse "según la materia que se presenta". Pienso que al hablar de estas "divisiones metafísicas" se refería a la tradición escolástica-tomista que pretendía controlar el absolutismo, es el caso, como hemos visto de Vitoria, valiéndose del derecho natural y del derecho divino, instancias cargadas, indudablemente, de un contenido metafísico y quizá también a la polémica entre intelectualismo y voluntarismo en relación con la naturaleza de la ley. Maior plantea la necesidad de ir al hecho concreto, a la experiencia histórica a la que en varios lugares

[198] ¿Coincidiría Maior con el movimiento *monarcómaco*?

de su *Comentario a las Sentencias* concedía gran importancia. Analizando cuidadosamente las palabras de Maior es posible percatarse de que sigue la línea del "voluntarismo ockhamista", esto es, "la ley" en última instancia depende de la necesidad de "la materia que se presenta", de la naturaleza de las cosas, de los hechos, de la experiencia y de la voluntad del legislador. Maior prescinde del problema tradicional, al interior de la escolástica, de relacionar la ley con la inteligencia o con la voluntad, simplemente se refiere a la ley positiva, al derecho positivo y éstos son absolutamente válidos porque dependen de la experiencia concreta, según sus propias palabras de "la materia que se presenta" y de la voluntad del legislador.[199]

Me parece necesario recordar, precisamente en este punto, lo que Vitoria, años después de esta relección *Sobre el poder civil*, opinó en sus comentarios a Santo Tomás sobre la esencia de la ley, la ley positiva, así como sobre el derecho natural. Por lo mismo me remito a ellos ya que su contenido es bastante aclaratorio en cuanto a la evolución que puede advertirse en el pensamiento de Vitoria.

Seguiremos el siguiente método: primero transcribiré lo dicho por Santo Tomás, luego el comentario a ello de Vitoria; de este modo quedará clara la posición del dominico español al tratar ciertos aspectos de la naturaleza de la ley y lo que es más importante, si Vitoria sigue o no los lineamientos tomistas en cuanto a la necesidad y universalidad del derecho natural.

Santo Tomás en la I-II,[200] Q. 90, art. 1o. "sobre la esencia de la ley", dice: "La ley es una cierta regla y medida de los actos en cuanto alguien se mueve por ella a actuar... Mas la regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos... De aquí se sigue que la ley es algo

[199] En relación con este tema puede consultarse el muy valioso artículo del doctor Mauricio Beuchot, "Moral y derecho natural en los tomistas del siglo de oro". Beuchot nos dice: "Era la polémica de si la ley tiene que ver con la inteligencia o con la voluntad del legislador", p. 139. Deseo aclarar que no es mi próposito tratar a fondo en este estudio la polémica entre intelectualismo y voluntarismo en relación con la naturaleza de la ley, ya que ello amerita una investigación específica sobre dicha polémica, imposible por su extensión, de realizar en este trabajo.

[200] Santo Tomás dividió su *Suma* en dos partes: la primera está dividida en 119 cuestiones. La segunda parte, que trata sobre el hombre, está dividida en dos secciones, que él mismo tituló como *Prima Secundae* (I-II) y *Secunda Secundae* (II-II).

que pertenece a la razón." Añade Santo Tomás algo muy importante:

> ...siendo la ley una cierta regla y medida puede estar en algo de dos maneras: en primer lugar como principio que mide y regula y como esto es propio de la razón, se dice que la ley está sólo en la razón. En segundo lugar, como en aquello que es regulado y medido. En esta forma la ley se encuentra en todos aquellos que se inclinan hacia algo por alguna ley; en este sentido se dice ley no esencialmente, sino por participación... La razón tiene la capacidad de ser movida por la voluntad... Puesto que... si alguien busca un fin, la razón manda aquellas cosas necesarias para dicho fin. Pero la voluntad ha de estar regulada por la razón, acerca de aquellas cosas que se mandan, para que lo mandado tenga razón de ley. Y de este modo se entiende que la voluntad del príncipe tenga razón de ley: de otro modo la voluntad del príncipe más sería iniquidad que ley.[201]

De donde podemos concluir que la ley está también relacionada, en cierto modo, con la voluntad.

En el curso de 1533-1534 Vitoria comentó la I-II de Santo Tomás. Veamos lo que nos dice en su comentario a esta cuestión 90, art. 1o. "sobre la esencia de la ley": "...la ley es algo perteneciente a la razón", pero plantea la duda de si está en la voluntad o en el intelecto y a propósito cita, además de lo dicho por San Agustín, "la ley eterna es la razón o la voluntad de Dios", a Gregorio de Rímini quien afirmó que "la ley es la voluntad divina y, por consiguiente, pertenece a la voluntad", después de lo cual concluye Vitoria: "*los modernos*[202] suelen hablar así de las leyes. Sin embargo el maestro de las *Sentencias* 1, d. 41, expone clara y expresamente que la ley no es la voluntad... la ley natural no está en la voluntad, sino en su razón y luz... el mandar pertenece al intelecto y no a la voluntad".

[201] En relación con esto, me parece sumamente acertado y aclaratorio el comentario de Mauricio Beuchot en su artículo "Moral y derecho natural en los tomistas del siglo de oro": "Para Tomás la ley es *essentialiter* asunto de la inteligencia, pero *formaliter* lo es de la voluntad."

[202] Cursivas de la autora.

Puede advertirse en Vitoria cierta ambigüedad, sin embargo domina más en él la tendencia por oponerse, en este comentario, a la corriente voluntarista-ockhamista-franciscana en relación con la esencialidad de la ley. La mención que hace de Gregorio de Rímini y la referencia a "los modernos", que como sabemos así se designaba a los ockhamistas, nos la confirman plenamente. Vitoria sigue la línea tomista.[203] La opinión que da sobre la ley natural y su relación con la razón se debe a distintas causas, entre ellas quizá fue la más importante la presión existente, en la Universidad de Salamanca, en relación con lo que debía leerse y explicarse en clase. Recordemos que, precisamente, en la fecha en que daba este comentario, curso de 1533-1534, el claustro de dicha universidad proponía la necesidad de compaginar a Pedro Lombardo y a Santo Tomás y por otra parte en ese "preciso momento" y por lógica prudencia, ya que hacía poco se había llamado al orden a un maestro que seguía la línea nominalista, a Vitoria le interesaba oponerse a ciertas tendencias nominalistas; y decimos en el "preciso momento" porque, como veremos en otros "momentos" presenta una tendencia de acercamiento a la corriente nominal.

En cuanto a "si la razón de cualquier particular puede constituir una ley", art. 3o., Santo Tomás dice:

> La ley ante todo y principalmente, mira al bien común. Y el ordenar todo al bien común es propio o de todo el pueblo o de quien tiene la representación del pueblo... Y tanto la multitud del pueblo como la persona que lo dirige tiene dicha fuerza coactiva, a la cual corresponde incluso el imponer el castigo... Y por lo tanto sólo a ellos pertenece el hacer la ley.

Vitoria comenta a este artículo 3o. "...no atañe hacer leyes a la razón de cualquiera, sino sólo a aquel que procura el cui-

[203] A propósito de ello, pueden consultarse el artículo del doctor Mauricio Beuchot, "Moral y derecho natural en los tomistas del siglo de oro", en *Anámnesis. Revista de Teología-dominicos*, año IV, núm. 2, México, julio-diciembre de 1994, y a Jos. Th. C. Arntz, "Concepto de derecho natural dentro del tomismo", p. 82, en Franz Böckle y otros, *El derecho natural*.

dado de la comunidad". Como puede advertirse no afirma que la comunidad pueda hacer leyes, sino sólo aquel que se encarga del cuidado de la comunidad, esto es, el gobernante.

Pasamos a la I-II, Q. 95, art. 1o., "si fue útil que se establecieran algunas leyes humanas". Santo Tomás afirma: "...los hombres bien dispuestos pueden ser mejor inducidos a la virtud mediante consejos... pero muchos hombres mal dispuestos no se inclinan a la virtud sino se les obliga", es necesario que "las leyes determinaran lo que había de juzgarse y por lo mismo que se redujera al mínimo lo que podría dejarse al arbitrio de los hombres".

Por lo tanto, para Santo Tomás las leyes positivas son necesarias para controlar el "arbitrio de los hombres".

Vitoria, en su comentario a Tomás, concluye escuetamente que "fue necesario, no sólo útil" que algunas leyes hayan sido instituidas por los hombres.

Santo Tomás plantea, art. 2o.: "si toda ley humana se deriva de la ley natural", concluye: "toda ley humana es ley en cuanto se deriva de la ley natural. Mas si en algún caso una ley se contrapone a la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley".

Vitoria, art. 2o., comenta, de acuerdo con Tomás, que "toda ley instituida (por el hombre) si es justa debe derivarse de la ley natural".

En cuanto al derecho natural y al derecho positivo nos dice Santo Tomás, II-II, Q. 57, art. 2o.:

> el derecho o lo justo es aquello que se ejerce por otro según una cierta norma de equidad. Y algo puede ser adecuado al hombre de dos maneras: primera, por la naturaleza misma de la cosa... y se llama *derecho natural*... segunda, cuando una cosa es adecuada o equivalente a otra por un mutuo acuerdo o por contrato... Y esto puede hacerse de dos modos: primero cuando se hace por acuerdo privado, como cuando se firma un contrato entre dos personas en privado; y segundo por ley pública... Y en este último caso se llama *derecho positivo*... lo natural tiene una naturaleza inmutable, y por lo tanto es igual siempre y en todas partes...

> la voluntad humana puede, por común consentimiento, hacer que sea justo aquello que de por sí no repugna a la justicia natural; y en esto tiene lugar el derecho positivo, ...si algo repugna de por sí a la ley natural, no puede tomarse justo por decisión humana.

En páginas anteriores ya se ha expuesto la idea de Vitoria sobre el derecho natural; sin embargo, volvemos a insistir sobre ello ya que pasamos a exponer los comentarios realizados por Vitoria a la II-II, Q. 57, art. 1o. y siguientes.

En relación con lo anterior debemos tener en cuenta lo que nos dice Beltrán de Heredia acerca de que Vitoria comenzó en 1526 el comentario a la II-II, comentario que duró varios cursos ya que intercalaban otras lecturas. Se tiene noticia de que en 1534-1535, "según el manuscrito de Tritico o Tricio, comenzó al día siguiente de San Lucas en 1534 por el tratado *de fide*, principio de la 2.2... Llegó explicando en aquel curso hasta la cuestión 57... Pero para el curso siguiente de 1535-1536 la asignación de lecturas se limita a señalar la *secunda secundae* última parte".[204] Podemos por tanto concluir que Vitoria comentó en el curso de 1534-1535 la cuestión 57. Esto ocurría siete años después de pronunciar la relección *Sobre el poder civil*.

Comenta Vitoria sobre el mismo artículo: "lo justo puede ser visto de dos maneras: de la primera justo es lo que es equitativo de acuerdo con la naturaleza del asunto... De este modo lo justo a partir de la naturaleza del asunto se llama derecho natural", y distinguiendo de éste el positivo, continúa, "otra cosa es lo justo que es lo equitativo a partir de la constitución de la ley o por un pacto privado y no por la naturaleza de la cosa... de este modo lo que es justo se llama derecho positivo y humano".

Como puede advertirse es muy distinta esta opinión sobre el derecho positivo que la dada en la relección *Sobre el poder civil*. Vitoria cuestiona en este comentario la idea de "necesidad" en relación con el derecho natural pasando a discutir y a proble-

[204] Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, O.P., pp. 110 y ss.

matizar su carácter de "necesario": "... comúnmente los doctores dicen que es lo mismo derecho natural que derecho *necesario*, esto es, el derecho natural es aquello que es *necesario*, a saber lo que no depende de ninguna voluntad. Y aquello que depende de la voluntad y beneplácito de los hombres se llama derecho positivo". Advierte que algunos doctores, como Petrus de Alliaco (Pedro d' Ailly), afirman que el derecho natural no puede ser definido como lo "necesario"; sin embargo, la posición de Vitoria en relación con la anterior opinión es ambigua: pasa a afirmar que bien puede decirse comúnmente que el derecho natural es lo necesario e incluso cita a Aristóteles en apoyo a esta opinión,[205] sin embargo concluye que el derecho natural como algo necesario tiene grados,

> ...lo necesario tiene grados. Esto es en las cosas necesarias hay una gradación que debe asumirse según la cualidad de la materia acerca de la cual está lo propuesto... Pues algunas cosas son más necesarias que otras... luego el derecho natural se llama necesario... sin duda por necesidad natural, porque toda la naturaleza en conjunto no puede quitarlo sin autoridad divina.

Por lo tanto el derecho natural según Vitoria no es lo absolutamente necesario sino que tiene grados y esto lógicamente problematiza y niega su carácter de "necesidad"; los grados están en relación con la materia a la que se aplica. En estas palabras de Vitoria es fácil descubrir la influencia nominalista que indudablemente está presente en algunas de sus afirmaciones, principalmente en este comentario a la II-II, Q. 57. El dominico español está negando, en cierto modo al derecho natural el carácter de "principio universal trascendente" que la tradición tomista le concedía y lo que es más importante, en el párrafo citado, lo está relacionando con la experiencia concreta e inmediata. No afirmo que Vitoria hiciera depender al derecho natural de la razón del hombre, sino que está señalando grado

[205] Aristóteles, *2os. Analíticos*: "toda cosa natural es de por sí y todo lo que es de por sí es necesario".

en el carácter de "necesidad" lo cual nos parece sumamente importante. Vitoria cuestiona en este comentario la idea de "necesidad" en relación con el derecho natural, pasando a discutir y problematizar su carácter de "necesario".

En relación con esta innovación de Vitoria en la tradición tomista, fray Teófilo Urdanoz O.P., en su artículo "Vitoria y el concepto de derecho natural", publicado en *La Ciencia Tomista,* abril-junio de 1947, núm. 224, pp. 231 y ss., afirma que el dominico español le concedió al derecho natural un carácter de innatismo:

> No ciertamente en el sentido de una forma subjetiva Kantiana... sino como un germen depositado por Dios en nosotros e identificado como la luz de nuestro intelecto, que mueve a dictaminar sobre lo que naturalmente es justo o injusto... En la doctrina del santo y de toda la Escolástica, se explicaba este innatismo o inserción en la inteligencia humana por *el hábito de los primeros principios prácticos o Sindéresis.* El principio innato del Derecho natural es esa luz o evidencia radical de los primeros principios, que espontáneamente forman los juicios prácticos también en el campo de la justicia.

Urdanoz no reconoció la innovación de Vitoria en cuanto al derecho natural o no quiso reconocer la relación con algunas vías nominalistas; sin embargo, de acuerdo con la lectura del comentario de Vitoria a la Q. 57 de la II-II, queda bien claro que éste no se refiere a innatismo o sindéresis, sino a que el carácter "necesario" del derecho natural tiene grados en relación a la "cualidad de la materia acerca de la cual está lo propuesto". Toda esta problemática nos habla de las profundas inquietudes y dudas que tuvo el maestro de Salamanca y que dado su carácter temeroso y esquivo a adoptar y definir una posición lo condujo a veces a una postura ecléctica.

Pasamos a continuación a exponer los temas más significativos contemplados por Vitoria en la relección *Sobre el poder civil.*

Pasa a formular la pregunta: ¿entre los paganos, los príncipes y magistrados son legítimos?

Vitoria afirma que entre los paganos existen príncipes y señores legítimos, y basándose en lo dicho por el apóstol San Pablo y por lo mismo en su autoridad, concluye: "Ni siquiera los príncipes cristianos seculares o eclesiásticos pueden privar de ese poder a los príncipes infieles, por eso de que son infieles, si no han recibido de ellos alguna injuria."[206]

A propósito presenta Vitoria una inquietud en relación con los turcos, esto es, si no han hecho injuria ni ofensa a los cristianos éstos no pueden hacerles la guerra; asimismo, también tiene presente el problema suscitado a propósito del hombre americano. El profundo sentido de justicia y de respeto hacia el hombre se presenta en el dominico una vez más. Los infieles tenían de hecho poder público para gobernar sus "repúblicas" y defenderse si se les atacaba por ambición y sin un motivo justo. Recordemos lo que ha afirmado anteriormente: los poderes públicos "vienen de Dios", por lo tanto los poderes públicos de los pueblos infieles vienen también de Dios y mientras los pueblos infieles no ataquen ni hagan ofensa a los cristianos, éstos por el solo hecho de la "infidelidad" no pueden hacerles la guerra.

Obligatoriedad de la ley y su naturaleza, las leyes civiles obligan a los legisladores y a los reyes. Relación entre el plano jurídico y el plano moral

Afirma que las leyes civiles obligan al interior de la conciencia. Recurre, una vez más, para dar base a su afirmación, a la autoridad de San Pablo en la Epístola a los Romanos: "Estad sujetos al poder, no sólo por la ira, sino por la conciencia." Añade Vitoria: "las leyes civiles obligan bajo pena de pecado y culpa, exactamente igual que las leyes eclesiásticas", por tanto

[206] Vitoria, *Sobre el poder civil*, p. 44.

los que no respetan o acatan las leyes civiles, "incurren delante de Dios en una verdadera culpa".[207] Vitoria está relacionando el plano jurídico y el plano moral en su interés de que lo jurídico reúna en sí un compromiso moral, esto es, otorga a la ley una proyección de carácter moral. Insistiendo en la obligatoriedad de las leyes divinas y civiles, afirma, "nada diferencia en cuanto a la obligatoriedad a las leyes humanas de las divinas... Las divinas como las humanas obligan unas mortal y otras venialmente".[208]

De esta forma relaciona a lo jurídico con lo divino: "La ley humana procede de Dios; luego obliga del mismo modo que la divina." Puede advertirse que Vitoria no se está refiriendo aquí directamente, al poder ni al derecho positivo, sino al *mandato* y *obligatoriedad* que contiene en sí misma toda ley, lo que lo lleva a concluir que "...no sólo debe llamarse ley divina la que sancionó Él solo, sino también la que con el poder de Dios dispusieron los hombres".

Argumenta ejemplificando: "Así como las leyes de los Pontífices se llaman no sólo aquellas que el Papa da por sí, sino también las que con su autoridad dan sus subordinados." Por lo tanto, las leyes dadas por los legisladores "...son similares a la ley divina".[209]

En relación con la obligatoriedad, no existe ninguna diferencia entre las leyes humanas y las divinas, "...obligan las humanas del mismo modo que las divinas aun cuando no tan firmemente. Las divinas como las humanas obligan unas mortal y otras venialmente".[210]

Podría pensarse que con toda esta argumentación, Vitoria cae en una contradicción lógica o más bien en una "petición

[207] *Ibidem*, p. 48.

[208] *Ibidem*, p. 50.

[209] Vitoria establece la diferencia entre las leyes divinas y las leyes humanas. "Difieren, porque la ley divina, así como sólo por Dios es dada, así también por nadie más puede ser quitada o abrogada; y la ley humana como puesta por el hombre por él puede ser anulada. Se diferencian también porque la ley divina para conocer que es justa y, por lo tanto, obligatoria, basta la voluntad del legislador, que es razón suficiente, más para que la ley humana sea justa y pueda obligar, no basta la voluntad del legislador, sino que es menester que sea útil a la república y acompasada a las demás. Se diferencian también en que las leyes divinas obligan más firme e intensamente que las humanas y en muchos casos obligan las divinas a donde no llegan las humanas." *Ibidem*, p. 48.

[210] *Ibidem*, p. 50.

de principio" ya que si se afirma, como lo hace, que las leyes civiles obligan a culpa en el plano de la conciencia hay que dar por hecho que las leyes y los legisladores *siempre* dictan leyes civiles justas, lo cual es bastante dudoso. Sin embargo, atendiendo cuidadosamente a la lectura del discurso vitoriano, puede advertirse que no es así. Lo que Vitoria quiere plantear es el requisito del *deber ser* que debe existir en toda ley y siendo así queda establecida la íntima relación entre el plano jurídico y el moral; por otra parte este *deber ser* sólo podía lograrse relacionando la ley humana con la ley divina. Pero a pesar de ello, según mi parecer, funciona en la relación de los dos planos, el jurídico y el divino, una hipótesis que Vitoria no logra demostrar.

Por otra parte introduce a propósito de la diferencia entre la ley humana y la divina, una idea de *utilidad* sumamente interesante, esto es, para que la ley humana sea justa "...no basta la voluntad del legislador, sino que es menester que sea útil a la república". Junto a un "deber ser" de carácter un tanto apriorístico, plantea un concepto de "utilidad" por demás concreto y evidente; luego para que la ley obligue en el espacio de la conciencia deben conjugarse en ella un "deber ser" ideal y una "utilidad" concreta dependiente del hecho empírico social.

A continuación añade Vitoria que para distinguir la gravedad de algún pecado debe tenerse en cuenta "la materia misma del precepto".[211] Se opone a los que piensan que lo malo y lo bueno existe ya antes de la ley:

> ...la ley no sólo obliga prohibiendo, sino mandando, y así lo que antes de la ley era bien de la república, pero no necesario, la ley puede mandarlo y después ya la transgresión sería pecado, aunque antes no lo fuese... puede una cosa ser en parte buena y en parte mala antes de la ley; y después de ella será mala en todas sus partes.[212] Concluye: De donde se desprende cuán grande sea el error en que yacen algunos teólogos jóvenes (nominales extremos) que afirman debe medirse la gravedad de los pecados por la

[211] *Ibidem*, p. 51. La materia del precepto es la ley, el contenido o lo que dice la ley.

[212] *Ibidem*, p. 52.

cuantidad de la obligación, cuando se ha de sostener lo contrario, porque la cuantidad de la obligación debe tomarse de la misma cuantidad de la materia. Podemos nosotros naturalmente saber que es mayor la obligación de no matar que la de no robar sólo por la materia misma y no al contrario.

Pasa a cuestionar si el rey puede dar leyes que no obliguen a culpa. La respuesta de Vitoria es afirmativa: "Algunas veces el legislador, así eclesiástico como secular, no quiere en sus leyes exigir la obediencia que le deben sus súbditos, sino sencillamente ordenar lo que se ha de hacer, dirigiendo más bien que mandando."[213]

Asimismo, afirma que las leyes civiles obligan a cumplirlas a los propios legisladores y a los reyes, ya que estas leyes tienen la misma fuerza que si hubiesen sido dadas por toda la república, y por lo tanto deben obligar a todos, incluso a los reyes y legisladores.

Con relación al problema de "...si cesando la razón de la ley, cesa la obligación de la ley", concluye que no hay que tener en cuenta casos particulares y que en los preceptos "...hay que atender a la razón general, no a la particular".

En cuanto a las leyes dadas por los tiranos afirma que éstos no tienen ninguna autoridad, por lo tanto sus leyes no son válidas; sin embargo, añade que sería muy peligroso derogar las leyes dadas por el tirano porque en ese momento la república quedaría sin leyes y esto podría conducir a una anarquía.

Por último, pasa a referirse a la relación familiar y a propósito de ella señala que los preceptos de los padres a los hijos y de los maridos a las mujeres tienen la categoría de leyes civiles. Transcribimos una frase de Vitoria que, en cierto modo, aunque él aconseja una cierta equidad en ello, es un reflejo de la sociedad de entonces en relación con lo que pensaba y juzgaba el teólogo sobre la relación matrimonial: "La mujer tema a su marido. Además como las leyes mandan esto, están obligadas a cumplirlo. A las leyes pertenece también determinar cómo

[213] *Idem.*

y hasta dónde la mujer debe obedecer a su marido y si puede el marido castigarla con azotes".[214] Teóricamente, la mujer, en apariencia, no tenía otra opción sino la de estar sujeta al marido, estaba considerada como un objeto poseído por el hombre sin la menor autodeterminación aunque, en muchos casos de la vida real, era esto bastante diferente. La mujer buscaba muchas veces su libertad en la infidelidad oculta, como muchas crónicas de la época vienen a confirmarlo.

Derecho de gentes

Pasamos a analizar una de las cuestiones más interesantes por su proyección social-universal planteadas por Vitoria. Como acabamos de afirmar, uno de los cuestionamientos más profundos realizados por el dominico fue aquel que trata de las bases en las que se apoya y a partir de las cuales adquiere validez el derecho de gentes.

No debemos olvidar el interés de Vitoria por establecer una sólida relación entre el plano jurídico y el plano moral, lo cual nos aclara su interés por conceder al derecho de gentes una proyección y validez universal. Ya en *Sobre la potestad civil* hace mención al derecho de gentes:

> El derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. El orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, ya en paz, ya en guerra, en los asuntos graves, como en la intangibilidad de los legados. Y ninguna nación puede creerse menos obligada al derecho de gentes, porque está dado con la autoridad de todo el orbe.[215]

Siguiendo lo afirmado por Vitoria en esta relección podemos concluir que el derecho de gentes tiene fuerza no sólo por pacto

[214] *Ibidem*, p. 54.
[215] *Ibidem*, p. 53.

y convenio entre los hombres, sino que tiene en sí mismo fuerza de ley porque está dado por todo el orbe, esto es, por todo el mundo, y relacionándolo con la conciencia y el plano ético afirma que los que violan el derecho de gentes pecan mortalmente. De acuerdo con lo anterior es la "humanidad" la que le concede validez absoluta a dicho derecho de gentes.

Si es la "humanidad" la que le da valor absoluto puede deducirse que le concede dicho valor porque la humanidad lleva en sí los preceptos del derecho natural que son comunes a todos y cada uno de los hombres. Al parecer, en esto Vitoria coincide con lo dicho al respecto por Santo Tomás; transcribo el texto de Tomás:

> ...el derecho o lo justo natural es aquello que, por naturaleza está adecuado o conmesurado con el otro... el macho por naturaleza está adecuado a la hembra para procrear... sin embargo algo puede estar conmesurado a otra cosa naturalmente no absolutamente hablando, sino por sus consecuencias; por ejemplo, la propiedad,

de lo que concluye que

> ...el derecho considerado en el primer sentido es común al hombre y al animal. Si tomamos el derecho natural en este sentido es diverso del derecho de gentes, como dice el jurisconsulto en *De Justicia y el Derecho*, libro 1, porque tal derecho natural es común con los animales, en cambio el derecho de gentes es propio sólo de los hombres. Pues el considerar algo comparándolo con otros, por sus consecuencias, es propio del ser racional, por tanto puede llamarse natural al hombre en el sentido que ha sido dictado por la razón. Por eso dice el jurisconsulto Cayo en el libro 9 de la obra citada: *el derecho de gentes, constituido por la razón natural entre todos los hombres, es observado por todas las naciones... Por lo tanto el que la servidumbre pertenezca al derecho de gentes de modo natural puede entenderse de la segunda manera, pero no de la primera.*

Concluye Santo Tomás: "...la razón natural dicta el derecho de gentes, a partir de aquello que tiene cierta unidad con otras cosas por ello no necesitó ninguna institución especial sino que fue instituido por la misma razón natural".[216] En consecuencia, el derecho de gentes se da solamente entre los hombres y la base de este derecho de gentes es en primera instancia la ley natural y en segunda los preceptos inmutables del derecho natural existentes por sí en la naturaleza racional del hombre.

Pero cabe la pregunta, ¿son innatos en el hombre los preceptos de por sí inmutables del derecho natural? Según T. Urdanoz de lo dicho por Santo Tomás puede deducirse dicho innatismo ya que los preceptos del derecho natural son inherentes a la naturaleza humana, esto es explicable "por el hábito de los primeros principios prácticos" o *sindéresis*, existente en el hombre.[217]

Hasta aquí puede advertirse la coincidencia entre Vitoria y Santo Tomás; sin embargo, años después encontramos en el dominico nuevos matices y aseveraciones en relación con la base y naturaleza del derecho de gentes. En el curso impartido en la Universidad de Salamanca en 1534-1535, al comentar la II-II, Q. 57, las conclusiones de Vitoria dan lugar a una nueva dirección, por demás innovadora al interior del pensamiento tomista, dirección que presenta la influencia ockhamista en el pensamiento de nuestro autor. No en vano durante sus estudios en París había estado en relación con grupos nominalistas, ya españoles, ya franceses, ya escoceses asistiendo, es lo más seguro, como ya hemos dicho a las clases impartidas por Maior en el Colegio parisino de Monteagudo. Ya hace años, el doctor Mauricio Beuchot afirmaba en relación con esta cuestión, algo con lo que coincidimos plenamente:

> ...en la propia escuela salmantina, a partir de Francisco de Vitoria, se notó una separación de la doctrina tomista en este punto: se minimizaba la dependencia del Derecho de Gentes con respecto al derecho natural y esto es en par-

[216] Santo Tomás de Aquino, II-II, Q. 57, art. 3o.

[217] *Sindéresis* es un término usado por los escolásticos, otorgándole una significación común (hábito del intelecto, chispa de la conciencia, synteresis); Santo Tomás la definió como "hábito de los primeros principios prácticos" (*De veritate*, Q. 17, arts. 2o. y 3o., y llamó *scintilla rationis*, chispa de la razón, a la facultad intelectual humana en cuanto inteligencia inmediata de los primeros principios). En suma

> te explicable por las influencias que Vitoria recibió durante sus estudios parisinos, provenientes de una escuela jurídico-positivista cuyo escolarca era precisamente Maior.[218]

Sin embargo, para que estas afirmaciones, tanto la del doctor Beuchot como la nuestra, queden suficientemente fundamentadas es necesario remitirnos al comentario citado (II-II *De la justicia,* Q. 57, arts. 1o, 2o, y 3o.) en el que pueden descubrirse algunas de las afirmaciones dichas hasta aquí. En primer lugar plantea Vitoria: "¿Acaso de manera conveniente el derecho se divide en derecho natural y derecho positivo?", responde afirmativamente y con toda precisión: "...lo que es justo a partir de la naturaleza de la cosa se llama derecho natural", por el contrario lo que es justo "...a partir de la constitución de la ley o por un pacto privado y no por la naturaleza de la cosa... se llama derecho positivo y humano". En segundo lugar, señala que comúnmente los doctores conceden una "necesidad absoluta al derecho natural, esto es, que es absolutamente necesario en sí y por sí"; sin embargo, afirma que muchos disienten de esta opinión; cita a Juan Duns Escoto, franciscano (1266-1308), quien afirmaba que Dios puede abrogar los preceptos del derecho natural pudiendo dispensarlos; sin embargo, Vitoria concluye que el derecho natural es lo necesario, esto es, afirma su carácter de necesidad absoluta. En el artículo 3o. Vitoria realiza una clara distinción entre derecho natural y derecho de gentes: la "adecuación a otro" puede realizarse de dos modos, de acuerdo con el primer modo lo que es adecuado a otro y absolutamente justo, por sí es de derecho natural; de acuerdo con el segundo modo aquello que es adecuado y justo pero que

> no es equitativo por sí mismo sino por un precepto humano fincado o fundado en la razón se llama derecho de

---

"la sindéresis es un *habitus* natural que procede de los principios prácticos impresos por la naturaleza en nuestra alma con la misma intensidad que los principios especulativos. Mientras la razón especulativa razona sobre las realidades especulativas, la razón práctica razona y se aplica a lo práctico por el hábito natural de la conciencia moral". Fray Teófilo Urdanoz, O.P., art. citado.

[218] "El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: J. Maior", *La Ciencia Tomista,* núm. 335, año LXVII, t. III, abril-junio de 1976.

> gentes ...de donde es evidente que el derecho de gentes se distingue del derecho natural ...el derecho de gentes no es bueno de por sí, esto es, se llama derecho de gentes el que no tiene en sí mismo una equidad por su propia naturaleza, sino que ha sido sancionado por una concertación de los hombres;

por lo tanto concluye que "*...el derecho de gentes debe ser puesto bajo el derecho positivo más bien que bajo el derecho natural*". El análisis de las anteriores propuestas me conduce a disentir de Méndez-Reigada, quien afirma que, según Vitoria, "el Derecho de Gentes es elaborado por la razón del hombre sobre la base del Derecho Natural".[219] Indudablemente, Vitoria acepta que el derecho natural preside y guía en todo; pero concluye que el derecho de gentes es distinto y su validez depende de lo instituido por el hombre en relación con una situación y circunstancia concreta.

A través de todas estas afirmaciones se manifiesta la gran importancia que Vitoria concedía al hecho histórico con carácter propio y por sí irrepetible y de acuerdo con ello acepta "...que en parte bien puede derogarse el derecho de gentes, pero no totalmente", como cuando el derecho de gentes dice que los cautivos en una guerra justa son esclavos; "sin embargo, Palude dice que esto no debe ser entre los cristianos. En efecto, si en la guerra los españoles capturan a los franceses; los franceses son cautivos pero no esclavos"; pero esta relatividad tiene su razón de ser y por lo mismo debe ser respetada, de aquí que Vitoria pase a afirmar que actuar en contra del derecho humano positivo es pecado "...porque las leyes, como hemos dicho muchas veces, obligan en el foro de la conciencia". De lo que concluye que el derecho de gentes *no puede abrogarse*, pero que en algunas situaciones pueden derogarse algunos de sus preceptos.

Vitoria se encuentra ante la disyuntiva de admitir que el derecho de gentes, como algo concertado por los hombres, contiene en sí cierta relatividad; sin embargo, intenta salvar este

[219] Fray Ignacio Méndez-Reigada, O.P., "El sistema ético-jurídico sobre el Derecho de Gentes", *La Ciencia Tomista*, núm. 117, mayo-junio de 1929.

peligro afirmando que el derecho de gentes está avalado por el consenso común de todos los pueblos y naciones, concluyendo en forma muy propia y peculiar de acuerdo con su carácter, estableciendo una dialéctica conciliadora, "...pues el derecho de gentes se relaciona con el derecho natural de modo que *no puede observarse el derecho natural sin el derecho de gentes*".[220]

En el número 4 del mismo artículo 3o. vuelve a reafirmar su posición asegurando que el derecho de gentes no se deduce del derecho natural, concediéndole al derecho de gentes su propio espacio, "...porque si necesariamente se dedujera del derecho natural, entonces sería derecho natural".

Sin embargo, al establecer la relación entre el derecho de gentes y el derecho natural, advertimos cierta vacilación en Vitoria en cuanto al carácter necesario del derecho natural: en el número 3 del artículo 3o. ha afirmado textualmente que "no puede observarse el derecho natural sin el derecho de gentes". En el número 4 del mismo artículo proclama que "el derecho de gentes no necesariamente se deduce del derecho natural *ni es necesario simplemente para la conservación del derecho natural*" y en las últimas líneas afirma "con todo (esto es, con la separación establecida entre uno y otro) *no obstante, el derecho de gentes es necesario para la conservación del derecho natural*".

¿Qué desea insinuar Vitoria con esta conclusión?, ¿acaso el derecho natural necesita de algo para su conservación? Aceptar esto sería lo mismo que negar al derecho natural su validez absoluta y por lo tanto su absoluta necesidad. Más bien aceptando la última afirmación de Vitoria, el derecho natural contendría en sí mismo cierta relatividad, lo cual acerca a Vitoria a la línea ockhamista y a la escotista ya que Vitoria no sólo "minimiza la dependencia del derecho de gentes con respecto al derecho natural", sino que admite que el derecho de gentes es necesario para la conservación del derecho natural, lo cual implica suponer al derecho natural como dependiente, en cierto modo, de preceptos establecidos por la voluntad del hombre. Juzgo que estos planteamientos de Vitoria sobre los cua-

[220] Vitoria, *Comentario* a la Q. 57, art. 3o., núm. 3.

les, hasta ahora, se ha hablado muy poco en la mayoría de los comentarios realizados sobre su obra, tienen una gran importancia ya que colocan a Vitoria como innovador al interior de la línea de pensamiento tomista en relación con el derecho natural, acercándolo a aquella corriente denominada ya desde la Edad Media, de "los modernos".

Por otra parte, esta innovación de Vitoria en el espacio del derecho natural y del derecho de gentes influyó considerablemente en el pensamiento escolástico español posterior.

Por último, brevemente, pasemos a referirnos a la relación existente entre el derecho de gentes planteado por Vitoria, la comunidad o sociedad universal y el actual derecho internacional. Vitoria ha dicho que el derecho de gentes "nace del consenso común de todos los pueblos y naciones", y que aun cuando el derecho de gentes pertenezca al derecho positivo no puede abrogarse porque "cuando por consenso virtual de todo el orbe alguna vez se establece y admite algo, conviene que para abrogar tal derecho el orbe se ponga de acuerdo, lo que es imposible".[221] Es claro que Vitoria se está refiriendo a una comunidad de carácter universal formada por todos los pueblos y naciones; ya en su relección *Sobre la potestad civil*, aparece en cierta forma esta idea cuando insiste en la necesidad de la amistad entre los hombres y en la comunicación, tratando de ayudarse entre sí: "Habiéndose, pues, constituido la sociedades humanas para este fin; esto es para que los unos lleven las cargas de los otros."[222] Indudablemente fue Vitoria el que con sus planteamientos sobre el derecho de gentes abrió el camino a la idea de un derecho internacional; sin embargo, debemos advertir que el derecho de gentes planteado por Vitoria atendía tanto cuestiones, en cierto modo particulares, en una sociedad concreta, como aspectos que actualmente se encuentran bajo el derecho internacional, por ejemplo: Vitoria sitúa al interior del derecho de gentes la solución al problema de la propiedad privada. En su comentario a la II-II, *Tratado de la justicia*, Q. 57, art. 3o., núm. 1, indica que Santo Tomás realiza una distinción entre lo que por propia na-

[221] Vitoria, *Comentario* a la II-II, Q. 57, art. 3o., núm. 5.
[222] Vitoria, *Sobre la potestad civil*, p. 4.

turaleza es adecuado a otro y aquello que es adecuado a otro en orden a una tercera cosa. De acuerdo con la naturaleza de esta última adecuación, comenta Vitoria:

> ...una cosa puede ser adecuada a otro en relación en orden a una tercera, por ejemplo, el que las posesiones estén divididas no implica equidad, ni justicia de suyo sino que están ordenadas para la paz y concordia de los hombres, la cual no podría conservarse si cada uno no tuviese bien determinados y por esta razón es de Derecho de gentes el que las posesiones estén divididas.

Es así como puede concluirse que el derecho de gentes en Vitoria atendía tanto asuntos referentes a la concordia y paz interior de una nación, como asuntos en orden y paz en relación a hechos ocurridos entre las naciones, como cuando se refiere al respeto que debe tenerse a los embajadores, que caería dentro del derecho internacional.[223] De acuerdo con lo anterior, el derecho de gentes tendría una doble vertiente, a saber, atendería aquellos asuntos que se refieren a la paz interior de una nación y a aquellos de índole internacional, por lo cual bien puede concluirse que de acuerdo con el pensamiento de Vitoria el derecho llamado hoy día internacional estaría comprendido al interior del derecho de gentes, distinguiéndose uno y otro y no identificándose como muchos autores actuales lo han planteado.[224]

[223] "...suponiendo que el derecho de gentes es doble, como doble es el derecho positivo. Uno es el derecho positivo por un pacto y consenso privado y otro por un pacto público. De esta manera hablamos sobre el derecho de gentes, porque uno nace del consenso común de todos los pueblos y las naciones. Y en este sentido los embajadores han sido considerados dentro del derecho de gentes y son inviolables en todas las naciones". *Comentario* a la II-II, *Tratado de la justicia*, Q. 57, art. 3o., núm. 3.

[224] Coincido en este punto con Menéndez-Reigada cuando afirma que "algunos han creído que Vitoria identifica el Derecho de gentes con el moderno Derecho Internacional... mas esto es ciertamente una incomprensión... y el Derecho Internacional, tanto público como privado, tal cual hoy se concibe, pertenece al Derecho de gentes según el pensamiento de Vitoria". Fray Ignacio Menéndez-Reigada, O.P., "El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes", *La Ciencia Tomista*, núm. 17, publicación bimestral, mayo-junio de 1929.

Capítulo 4
El problema de la legalidad del "poder" de España en las nuevas tierras descubiertas

Relección *Sobre la templanza*

PASAMOS a analizar tres relecciones de Vitoria: *Sobre la templanza,* pronunciada en el curso de 1536-1537;[225] la titulada *Sobre los indios*, en el curso de 1537-1538, más precisamente en enero de 1539, y la que dedicó a tratar *Sobre el derecho de guerra* o *De Jure Belli,* en el curso de 1538-1539, al parecer en julio de 1540.

Estas tres relecciones tienen una gran importancia en relación con el tema que enfocamos en este capítulo. A su vez, para realizar, como me propongo, un minucioso estudio y análisis de ellas es necesario relacionarlas en primer lugar con la carta que Vitoria escribió a su gran amigo y confidente el padre Miguel de Arcos, de la provincia dominica de Andalucía, al parecer en el año de 1534;[226] en segundo lugar con el fragmento que Vitoria desprendió de la relección *Sobre la templanza* y que mandó al padre Miguel de Arcos; en tercer lugar con dos cartas dirigidas por Vitoria al condestable de Castilla, una fechada en 1536 y la otra, al parecer, de 1537; y por último con la carta

[225] Fecha dada por Beltrán de Heredia, en *Francisco de Vitoria. Relectio de Indiis,* Introducción, XXVI.

En el Códice de Palencia se señala que esta relección se dio en el año de 1537, al parecer en los últimos meses del curso de 1537.

[226] Beltrán de Heredia advierte que la carta no lleva fecha pero que por los hechos a los que en ella se refiere Vitoria puede suponerse, con seguridad, que fue escrita en el año de 1534.

que el emperador Carlos V mandó a Vitoria el 31 de enero de 1539.[227]

La relación entre los anteriores documentos nos auxilia en la tarea de aclarar los contenidos de ellos así como las opiniones y proposiciones dadas por Vitoria y la circunstancia, un tanto difícil y peligrosa, en la que se pronunciaron y escribieron los textos nombrados.

Empecemos por la carta de Vitoria dirigida al padre Arcos, misiva que me permito transcribir:

> Cuanto al caso del Perú, digo a V.P. que ya, *tam diutinis studiis, tam multo usu* (con tan prolongados estudios y tan conocidos), no me espantan ni me embarazan las cosas que vienen a mis manos, excepto trampas de beneficios y cosas de Indias, que se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas. Todavía trabajo cuanto puedo, que pues ellos se llevan la hacienda, no me quede yo con alguna jactura desta otra hacienda de la conciencia; y aunque se hecha poco de ver, creo que no importa menos que la otra. Lo que yo suelo hacer es, *primum, fugere ab illis* (primero, huir de ellos). Yo no doy ni tomo que sepa que tienen muchos beneficios, digo fuera del dicho y carta. Lo mismo procuro de hacer con los peruleros, que aunque no muchos, pero algunos acuden por acá. No exclamo *nec excito tragoedias* (ni recito tragedias) contra los unos ni contra los otros, sino, ya que no puede disimular, no digo más, sino que no entiendo, y que no veo bien la seguridad y justitia que hay en ello, que lo consulten con otros que lo entienda mejor. Si lo condenáis así ásperamente, escandalizanse, y los unos allegan al Papa, y dicen que sois sismático porque pones duda en lo que el Papa hace, y los otros allegan al emperador, que condenáis a su majestad y que condenáis la conquista de las Indias, y hallan quien los oiga y favorezca. *Itaque fateor infirmitatem meam* (y así confieso mi debilidad), que huyo cuanto puedo de no romper con esta gente. Pero si *omnino cogor* (pero si soy obligado absolutamente) a responder categóricamente, al cabo digo lo que siento.

[227] El texto íntegro de esta carta aparece reproducido en el segundo inciso del capítulo 2 de la presente investigación.

Destos del Perú, *timeo* (temo) que no sean de aquellos *qui volunt divites fieri* (que quieren hacerse ricos). Y por algunos se dijo: *Impossibile est divitem intrare in regnum caelorum* (es imposible que un rico entre en el reino de los cielos). Aquí, pues esta hacienda fue ajena no se puede pretender otro título a ella, *sino jure belli* (sino por derecho de guerra). *Primum omnium* (lo primero de todo), yo no entiendo la justicia de aquella guerra; *nec disputo* (no discuto) si el emperador puede conquistar las indias, que *praesuppono* (lo que presupongo) que lo puede hacer *strictissimamente*. Pero a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa, nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra.

Sed respondent (pero responden) los defensores de los peruleros, que los soldados no eran obligados a examinar eso, sino seguir y hacer lo que mandaban los capitanes.

Accipio responsum (acepto la respuesta) para los que no sabían que no había ninguna causa más de guerra, más de para roballos, que eran todos o los más. Y creo que más ruines han sido las otras conquistas después acá.

Pero no quiero para aquí. Yo doy todas las batallas y conquistas por buenas y santas. Pero ha de considerar que esta guerra, *ex confessione* (por confesión) de los peruleros, es, no contra extraños, sino contra verdaderos vasallos del emperador, como si fuesen naturales de Sevilla, *et praeterea ignorantes revera justitiam belli* (y además ignorantes realmente de la justicia de la guerra); sino que verdaderamente piensan que los españoles los tiranizan y les hacen guerra injustamente. Y aunque el emperador tenga justos títulos de conquistarlos, los indios no lo saben ni lo pueden saber; y así *verrissime sunt innocentes quantum attinet ad bellum* (y así es muy cierto que son inocentes en lo que corresponde a la guerra). Y así, *supposita tota justitia belli ex parte hispanorum, non potest bellum ultra procedere* (Supuesta toda la justicia de la guerra por parte de los españoles, la guerra no puede proceder) más de hasta sujetarlos y compelerlos a que reciban por su príncipe al emperador, *in quantum fieri poterit,*

minimo damno et detrimento illorum (en cuando pudiera hacerse con el menor daño y detrimento para ellos), y no para robarlos y echarles a perder *quantum spectat ad bona temporalia* (en todo lo que corresponde a los bienes temporales). Que la guerra máxime con los vasallos ha de tomar y proseguir por bien de los vasallos y no del príncipe si *quid habet veri vatum praesagia, id est,* (si algo hay de verdadero en los presagios de los que vaticinan, esto es) los dichos de los santos y doctores. Ni sé por dónde puedan robar y despojar a los tristes de los vencidos de cuanto tienen y no tienen. En verdad, si los indios no son hombres, sino monas, *non sunt capaces injuriae* (no son capaces de injuriar). Pero si son hombres y prójimos, *et quod ipsi prae se ferunt* (y puesto que ellos mismos se presentan como), vasallos del emperador, *non video quomodo excusar* (no veo de que modo excusar) a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé qué tan gran servicio hagan a su majestad de echarle a perder sus vasallos. Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vaco, y me lo hoviesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia destos peruleros, sin duda no lo osara hacer. Antes se seque la lengua y la mano que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad. Allá se lo hayan, y déjennos en paz. Y no faltará, *etiam intra Ordinem Praedicatorum* (también dentro de la Orden de los Predicadores), quien los dé por libres, *immo laudet, et facta, et caedes, et spolia illorum* (y sin duda alabará tanto sus acciones como sus matanzas y despojos).

Restat del remedio de la composición. *Iterum clamor* (de nuevo el clamor) de los celosos de la fe y del papa, que osa poner duda en lo que el papa concede. *An mihi non licet nescire quod nescio?* (Cicerón) (Acaso no me está permitido ignorar lo que ignoro?). No lo entiendo. No me osaría atener en este caso a la composición. *Ipsi viderint* (ellos mismos verán).

Sed quidsi envían a Roma? Si presidiese allí San Gregorio, conformarme hía con su determinación; ahora algún escrúpulo me quedaría, máxime que no me paresce restitución

incierta. Que si todos los que robaron, quisiesen restituir, bien se sabe a quién, como si robasen a Salamanca. Aunque no se sepa qué perdió Pedro ni Juan, ni Martín, no lo teníamos por restitución incierta. Pero esto no obstante si éste, *ex auctoritate papae, immo episcopi* (por autoridad del papa o del obispo), diese la mitad a pobres, permitiría que se quedasen con lo demás. Pero porque dé 200 ó 300 ducados, *non intelligo* (no entiendo) cómo excusarle.
Denique, si mihi credis (finalmente, si me crees), encomiéndele V.P. a Dios y allá se avenga.
Et vale semper in Domino (que estés bien siempre en el Señor). Salmanticae, 8, novembris (1534).
Tui studiosissimus.
Frater Franciscus Vitoria.[228]

Reflexionemos sobre las opiniones de Vitoria en dicha carta: afirma que "se le hiela la sangre en el cuerpo" cuando se entera de lo que ocurre en las Indias; se refiere a los españoles que realizan la conquista del Perú, empleando el término de "perulero"; a Atahualpa le da el nombre de Tabalipa. Pero debemos tomar en cuenta otras opiniones de Vitoria quizá más importantes, dadas en esta carta, tales como: que no entiende la justicia "de aquella guerra" esto es la justicia de la guerra de conquista del Perú; que Tabalipa (Atahualpa) y los suyos nunca habían atacado a los españoles; que los "peruleros" daban batallas contra un pueblo que era ya vasallo del emperador Carlos V; que si los indios, como algunos habían afirmado, eran monas no podían inferir injuria a nadie.

Vitoria, por último, comenta que algunos califican de cismáticos a los que cuestionan la posición del Papa en relación con las nuevas tierras descubiertas y sus habitantes; otros, alegan que al tratar estos asuntos se condena "a su majestad" y lo peor es que hay quien "los oiga y favorezca"; indudablemente Vitoria se está refiriendo a su propia situación pues

[228] Esta carta está tomada del *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* "Ideas del maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones de *De Indiis* acerca de la colonización de América, según documentos inéditos", pp. 32-34., por el R.P. Fray Vicente Beltrán de Heredia, vol. II, 1929-1930, Madrid, 1931.

aunque todavía no había expuesto ante un amplio público sus dos relecciones más importantes en relación con la conquista, *Sobre la templanza* y *Sobre los indios*, ya sus opiniones sobre la justicia de la guerra de conquista corrían entre muchos y eran criticadas por la mayoría de los juristas. Concluye afirmando, con gran sinceridad, que dice lo que siente, que no cree en la inocencia de los "peruleros" y que antes se le "seque la lengua y la mano" que escribir y afirmar algo "tan inhumano y fuera de toda cristiandad", esto es la guerra de conquista.

La posición de Vitoria, en esta carta, al proclamarse contra las injusticias realizadas por los llamados "peruleros" es clara y contundente.

La relección *Sobre la templanza*[229] pronunciada tres años después que la carta, esto es en el curso 1537-1538, nos ofrece un amplio material de análisis y reflexión. Si en la carta al padre Arcos se descubre ya la inquietud y preocupación que le causaban las guerras de conquista, tan alejadas del derecho natural y del derecho de gentes en las nuevas tierras descubiertas, en la relección desarrolla aún más sus preocupaciones al respecto.

Pero antes de entrar en materia es necesario advertir que de los apuntes de dicha relección Vitoria desprendió algunas páginas que contenían opiniones y afirmaciones, dadas por él mismo, sumamente significativas y comprometedoras enviándolas a su amigo el padre Miguel de Arcos. Es por ello que en las primeras ediciones[230] e incluso en otras posteriores dicha relección apareció mutilada por el propio Vitoria. Veamos con detalle el hecho y las supuestas causas de dicha mutilación.

Como he señalado, Vitoria separó de esta relección algunas páginas en las que analizaba críticamente hechos y actuaciones del poder español en tierras de América, así como algunos cuestionamientos en relación con el poder papal. Dichas páginas vienen a formar el célebre "fragmento" encontrado hacia el año de 1929 por el padre Beltrán de Heredia, O.P. Este padre nos hace saber que consultando en Sevilla los libros y papeles

[229] En el manuscrito de Palencia aparece esta relección bajo el título *De usu ciborum* (*Del uso de los alimentos*). El mismo Vitoria le cambió el nombre por *De temperantia* o *Sobre la templanza*.

[230] En la primera edición de la obra de Vitoria, esto es en la edición de Lyon, realizada por Jacobo Boyer en 1557, falta ya dicho "fragmento".

que habían pertenecido al padre Miguel de Arcos halló entre ellos uno que comenzaba del siguiente modo: "Si los príncipes cristianos, con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros, a causa de su costumbre sacrílega de comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas en sus sacrificios...", al margen de estas hojas el padre Arcos había escrito el nombre de Vitoria. Sometiendo a estudio el documento encontrado Beltrán de Heredia concluye: que lo escrito en él es anterior a la relección *Sobre los indios* ya que aunque se trata el mismo tema no se hace mención a ella, que "no se trata de un fragmento de carta, ni de consulta" que recordando la relección *Sobre la templanza*, "...tenida en el curso de 1537-1538", podía advertirse, fácilmente, que estaba incompleta. Sigue Beltrán de Heredia: "...comprobé que una de las cuestiones que en ella se promete tratar, está sólo comenzada y ese comienzo coincide textualmente con el principio del fragmento encontrado en Sevilla".[231]

Por otra parte, he podido comprobar: Uno, que Vitoria no contempla en esta relección *Sobre la templanza* algunas de las cuestiones señaladas al principio de ella,[232] esto es en la relación temática que acostumbraba poner al principio de todas sus relecciones, por ejemplo la cuestión 5a. a nuestro parecer la más interesante, "Si es lícito comer carne humana" por el nexo que guarda con la cuestión 7a., "Los sacrificios humanos están prohibidos por derecho divino y natural", al final de la cual plantea, "Si pueden los príncipes cristianos con su autoridad declarar la guerra a los que tienen la sacrílega costumbre de co-

[231] V. Beltrán de Heredia, "Ideas del maestro fray Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones *De Indis* acerca de la colonización de América según documentos inéditos", en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. II, 1929-1930, Madrid, 1931, pp. 23 y ss.

Beltrán de Heredia menciona también el hallazgo del "fragmento" en su *Introducción a Francisco de Vitoria*, O.P. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, tomo VI, pp. 13 y ss., en donde reproduce el citado "fragmento" en el apéndice II, p. 500. Al respecto nos dice en la citada Introducción: "En el apéndice segundo incluimos dos fragmentos de relección. El primero *De regno Christi*, figura en el manuscrito de Palencia pero no ha pasado a las ediciones impresas... El segundo fragmento se ha desprendido de la relección *De temperancia* permaneciendo inédito hasta que hace unos años lo dimos a conocer en una conferencia que se publicó en el *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*", vol. II, 1931 (ya citado en esta investigación).

[232] Al respecto nos hace saber Teofilo Urdanoz que "el editor de Inglostaldt escribió de su cosecha, al final, esta observación copiada por las ediciones extranjeras: *Parece que el autor propuso en el principio de esta relección más cuestiones de las que trataría, ignoro por qué hizo esto*", Introducción a la relección *Sobre la templanza*, p. 996.

mer carne humana o de ofrecer estos nefandos sacrificios, como son los salvajes de la provincia de Yucatán en la Nueva España, recientemente descubiertos".[233] Suprimidas las páginas del "fragmento" este importante problema queda sin enfocarse y sin solución.

Dos. Sin el "fragmento" encontrado la relección queda trunca, como bien dice Beltrán de Heredia, ya que después de referirse a "los salvajes de la península de Yucatán" pasa a tratar "si es laudable abstenerse perpetuamente de cierta clase de manjares; aun en el caso de necesidad extrema", tema como puede advertirse totalmente distintos y sin tanta importancia para nosotros, y tres, en todo ello puede advertirse la gran inquietud que ya tenía Vitoria ante los problemas tanto teológicos como jurídicos que se presentaban en relación con América y sus habitantes.

Según afirma Beltrán de Heredia el "fragmento" no apareció en los diferentes manuscritos de los alumnos de Vitoria. El copista del códice de Palencia, fray Andrés de Burgos, "que transcribía hacia otoño de 1538 la relección *De Temperantia* al llegar al punto suprimido ingiere en el texto, *propio marte* dos líneas... Sobre esta cuestión, espera a la relección que sobre ello dará el autor dentro de poco, donde ha de tratar la materia amplísimamente".[234] Asimismo en el manuscrito de Valencia aparece la siguiente frase: "Sobre esta cuestión (la de los salvajes de la provincia de Yucatán) lee la relección *Sobre los indios* donde se trata extensamente qué derecho puede usar el rey para iniciar una guerra contra otras naciones."[235]

Paso a realizar una breve síntesis de esta relección *Sobre la templanza*. Comienza Vitoria tratando distintas cuestiones en relación con la ingesta de alimentos y la vida del hombre resolviéndolas de acuerdo con criterios humanos morales, citando al respecto, a distintas autoridades tanto gentiles como bíblicas, patrísticas y medievales así como algunas de su época. Plantea "si es lícito comer carnes humanas" en relación con lo cual da la primera proposición: el derecho divino prohíbe comer carne

[233] Relección *Sobre la templanza*, fragmento.

[234] V. Beltrán de Heredia, *Ideas del maestro fray Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones De Indiis...*, p. 49.

[235] T. Urdanoz, Introducción a la relección *Sobre la templanza*, p. 998.

humana, aun en casos de necesidad. A propósito cita a Almain, como ya se ha visto Vitoria menciona varias veces, en sus relecciones y comentarios, al célebre nominalista francés, siguiendo la mayoría de las veces sus opiniones.

Vitoria pasa a referirse al tema de los sacrificios humanos en relación con el cual realiza una breve exposición histórica en la que insiste, por ejemplo, en la conducta de Jefté que sacrificó a su única hija, "... y sin embargo en la Epístola a los hebreos es contado entre los santos. Y es extraño que, si esto fuera contra el derecho natural, no conociese él, siendo creyente, que era una impiedad o que no se lo advirtiesen los sacerdotes. Y, sobre todo, que *bajó el espíritu del señor sobre Jefté* y por su inspiración hizo el voto que luego cumplió. Véase a Santo Tomás en varios lugares sobre esta materia, y a San Agustín que deja en duda si pecó Jefté o no. Finalmente, nuestro mismo Redentor se sacrificó a sí mismo en la cruz".[236]

Me parecen sumamente significativas las anteriores palabras de Vitoria, de acuerdo con ellas, Vitoria, como también Las Casas con un amplio sentido étnico y antropológico, plantean un cierto relativismo al hablar y juzgar el hecho de los sacrificios humanos y basándose en la historia y en las distintas situaciones en que se realizaron aceptan que, también, al interior del cristianismo, en ciertas épocas, se dieron los sacrificios humanos como fruto de un profundo sentimiento de creencia y fe.

Vitoria concluye, como lógicamente era de esperarse que "está prohibido por derecho natural y divino ofrecer a Dios sacrificios humanos". Al terminar de tratar este problema surge, según su opinión, una cuestión moral en relación con lo que ocurre en tierras de América: determinada la ilicitud de la antropofagia y de los sacrificios humanos se suscita una cuestión moral que es la misma que antes hemos mencionado, esto es: si pueden los príncipes cristianos con su autoridad declarar la guerra a los que tienen la sacrílega costumbre de comer carne humana o de ofrecer estos nefandos sacrificios como son los salvajes de la provincia de Yucatán... Concluye que no debe emplearse la violencia contra las naciones que realizan dichos sacrificios humanos, ya que no pueden ser claramente conven-

[236] *Sobre la templanza*, cuarta cuestión.

cidos de que obran mal y por lo mismo "no pueden ser condenados jurídicamente; y como nadie, sin ser antes condenado, puede ser castigado, así tampoco se puede constreñir por medio de la guerra o de la persecución a los pueblos que cometen tales pecados".[237] Después de estas palabras viene en las actuales ediciones de esta relección que analizamos, el "fragmento" arrancado por Vitoria y enviado, por él, al padre Arcos.

En las ediciones anteriores al hallazgo del "fragmento" no aparece ningún comentario más sobre el caso de los "salvajes de Yucatán" y simplemente continúa tratando el tema de los alimentos, esto es, si es laudable abstenerse de algunos alimentos, si es lícito que el monje cartujo se abstuviera de comer carne, etcétera, sin mencionar ninguna cuestión relacionada con los habitantes de América y sus costumbres.

Después de lo anteriormente expuesto queda claro que el "fragmento" encontrado por Beltrán de Heredia encuadra perfectamente en la relección ya que en él, como pasamos a ver, se trata ampliamente del problema de la licitud o no de la guerra con el fin de evitar los sacrificios humanos, y al suprimirlo quedaba el tema de los indios de Yucatán y sus costumbres completamente sin relación e inconexo con lo que venía a continuación.

Indudablemente suprimido el "fragmento" lograba Vitoria evitar que sus opiniones sobre la justificación o no justificación de la violencia en contra de los sacrificios humanos y la antropofagia se hicieran públicas evitando así las críticas y murmuraciones que tanto le afectaban.

Beltrán de Heredia es de la opinión de que en un principio Vitoria pronunció completa la relección *Sobre la templanza* y que después suprimió el "fragmento", ya que en Salamanca, "sobre todo entre los juristas se comentaba desfavorablemente la audacia del profesor dominico, censurándole de haberse entrometido en asuntos que no eran de su incumbencia",[238] e incluso se refiere a una campaña contra las ideas de Vitoria en las

[237] *Idem*. Cuarta cuestión.

[238] V. Beltrán de Heredia, *op. cit.*, p. 23. "...aparece... en la relección *De Temperancia* el problema indiano con todo su realismo... Y se arma tal revuelo que el autor, para evitar complicaciones, retiró de la circulación ese cuerpo del delito, que falta en toda la tradición manuscrita e impresa de las relecciones". Esta opinión de Beltrán de Heredia la encontramos en la *Relectio de Indis*, Introducción, p. XXVI.

que cuestionaba el dominico, la "legitimidad" del "poder" español en América.

Teófilo Urdanoz tiene otra opinión sobre el motivo de la supresión del "fragmento", piensa que "se ha dramatizado con exceso sobre los supuestos escándalos y tumultos suscitados al ser expuestas por Vitoria tales doctrinas de los títulos de conquista"; afirma que si Vitoria suprimió el "fragmento" fue únicamente "por conveniencia de su propio trabajo personal" y que no le dio lectura pública porque su desarrollo no guardaba relación con el tema planteado en la relección *Sobre la templanza*.[239]

Me inclino a la opinión de Beltrán de Heredia. Por otra parte entre los juristas que se oponían a Vitoria debió estar Gregorio López, miembro del Consejo de Indias, aun cuando en algunos puntos coincidía con el dominico.[240]

Paso a realizar una exposición de las ideas que Vitoria ofrece en el "fragmento", ideas por demás significativas en cuanto a la legitimidad del poder del príncipe y del Papa en América. Comienza cuestionando si los príncipes cristianos "con su autoridad y razón" podían hacer la guerra a los "bárbaros" del nuevo mundo por sus costumbres sacrílegas de comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas a sus deidades. Vitoria afirma que a dichos bárbaros no se les debe ni puede apartar mediante la violencia o la guerra de sus costumbres y de los pecados cometidos en contra del derecho divino sobrenatural y revelado, la razón de ello es porque no pueden ser convencidos de que actúan mal. Recurriendo al hecho de que tanto el derecho divino como el derecho natural y el positivo, aun cuando guardan una relación, se dan en distintos y separados planos y por lo mismo si no se les ha podido convencer a los bárbaros de que actuaban contra el derecho divino no pueden ser castigados con pena humana, esto es, por el de-

[239] P. Urdanoz, Introducción, pp. 998 a 999.

[240] Gregorio López (no confundirlo con su abuelo Gregorio López de Tovar) fue, seguramente, uno de los oponentes más fuertes a las tesis de Vitoria en las que el dominico criticaba el poder de España en América y todos los problemas que en relación con el mentado poder se suscitaban. En el año de 1555, ya fallecido Vitoria, apareció la edición de las *Partidas*, realizada por Gregorio López con el siguiente título: *Las siete Partidas de Alfonso IX nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio López*, Salamanca 1555.

recho positivo. Además, concluye Vitoria, Santo Tomás en la II-II, Q. 10, art. 8o., dice que a los paganos no se les puede obligar a abrazar la fe, o lo que es lo mismo por el poder civil no se puede obligar a ningún hombre a que acepte la fe.

Por otra parte, continúa Vitoria, como no estaban bautizados no eran súbditos del poder espiritual; por lo tanto tampoco el poder espiritual, esto es, el Papa podía obligarlos a aceptar la fe cristiana; no se debe ni puede perseguir con la guerra a todos los infieles.

Vitoria se está declarando contra el "poder" de los conquistadores y por lo mismo contra el "poder" del emperador, también contra el "poder" del Papa, pero, por otra parte, está

En la ley 2, título XXIII de la Partida segunda expone el problema de las justas causas de la guerra contra los infieles. Ofrecemos una síntesis de las ideas de Gregorio López en relación con la conquista: defendía y justificaba el poder de los reyes de España sobre las nuevas tierras descubiertas basándose en la concesión realizada por el Papa a los españoles sobre dichas tierras; asimismo afirmaba que la guerra contra los habitantes de América era lícita por los pecados contra natura que aquellos pueblos cometían. Sin embargo afirmaba que no se debía comenzar, para someterlos, con la fuerza y la violencia y que era mejor intentar una evangelización pacífica.

Aconseja la construcción de "castillos y campamentos" en las fronteras de las tierras de los que aún no habían sido evangelizados. Si los indios resistían la predicación matando o ultrajando a los predicadores, era justo hacerles la guerra. No era justo ni se les podía declarar la guerra por negarse a recibir la fe. Era "lícito mover la guerra contra los idólatras" si una vez advertidos, no dejaban el culto a sus dioses, así como si realizaban sacrificios humanos y perseguían a los ya convertidos. Rechazaba la doctrina del Ostiense sobre la licitud de confiscar sus bienes y hacerles la guerra si no reconocían la autoridad del Papa. Al respecto puede consultarse "El primer impugnador de Vitoria: Gregorio López" artículo de Román Riaza, publicado en el *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* vol. III, 1930-1931. Madrid, 1932.

En relación con el también jurista Juan López de Palacios Rubios conocemos su obra *De las Islas del mar Océano*; no se sabe exactamente en qué año la escribió, según la opinión de Silvio Zavala debió escribirla entre los años de 1512 y 1514 o 1516.

Palacios Rubios fue contemporáneo de Vitoria, al parecer nació en 1450 y murió en 1524; por lo tanto ya había muerto cuando Vitoria pronunció sus relecciones *Sobre la templanza* y *Sobre los indios*. Defendió la autoridad del Pontífice y los derechos del imperio español en América. Puede consultarse al respecto la introducción del doctor Silvio Zavala, pp. XIII y ss., de la obra *De las Islas del mar Océano, por Juan López de Palacios Rubios. Del dominio de los reyes de España sobre los Indios, por Fray Matías de Paz.*

Me inclino a pensar que Vitoria al escribir sus relecciones *Sobre la templanza*, la primera *Sobre los indios* así como las dos *Sobre la potestad de la Iglesia*, tenía la firme intención de oponerse a las opiniones de Palacios Rubios sobre el dominio español en América.

También defendió el poder universal del emperador "el jurista cortesano Miguel Ulzurrum, navarro de origen, autor en 1525 de un libro titulado *Catholicum opus inperiale regiminis mundi.* Citado por Luis Illanes y Josep Ignasi Saranyana, en *Historia de la teología,* BAC, p. 153.

abriendo el camino a la evangelización. Los ministros de Dios sí podían por una vía de paz enseñar a los bárbaros el camino que los alejara de sus pecados. Y en este punto advierte algo muy interesante e incluso humorístico. Si los príncipes cristianos podían perseguir a los infieles porque "son adúlteros o fornicadores o perjuros o ladrones ya que todos estos desórdenes van contra el derecho natural", los príncipes infieles podrían también, a su vez, perseguir a los príncipes cristianos por los mismos pecados que también se dan entre ellos; concluye: "y se prueba la consecuencia del argumento, porque en esta materia no tienen mayor potestad éstos que aquéllos. Igualmente en el caso de que los príncipes cristianos puedan castigar a los paganos o perseguirles con la guerra se seguiría que, con la misma razón los paganos podrían castigar a los cristianos"; por lo mismo si así como un príncipe cristiano no puede hacer la guerra a otro príncipe cristiano que permita a sus súbditos ser sodomitas, "... tampoco puede hacer la guerra por este motivo a un príncipe infiel".

Podemos advertir que Vitoria se opone enérgicamente a los que defendían que la guerra contra los infieles y contra los indios era totalmente lícita porque el fin de ella era acabar con los pecados de aquellos hombres. Pasa a referirse a los que así pensaban: "Estos son, por tanto, los que defienden que, como estos bárbaros cometen pecados contra naturaleza comiendo carne humana y ofreciendo hombres en sacrificio, conforme hacen los idólatras, se les puede justamente hacer la guerra...", concluyendo que no se les puede castigar vía potestad civil.

A continuación pasa a plantear curiosos argumentos por las suposiciones que plantea en ellos. Comienza afirmando que "los príncipes infieles pueden obligar a sus súbditos a que abandonen tales ritos", ya que todo príncipe quiere la felicidad de su pueblo y la felicidad se consigue al realizar actos buenos y justos; de ello concluye que si algún príncipe infiel se convirtiera a la fe cristiana no ofendería a sus súbditos prohibiendo los pecados de idolatría y "otros ritos", incluso suprimiendo los pecados contra el derecho divino.

Basándose en lo dicho por Santo Tomás y Aristóteles en relación con la felicidad del pueblo, concluye que "los prínci-

pes cristianos pueden obligar a sus súbditos infieles a que abandonen los pecados y los ritos que no solamente contradicen la ley natural sino también el derecho divino"; advierte que ello ha de llevarse a cabo sin escándalo y con la seguridad de que las acciones de los príncipes "no redunden en un final peor". ¿Qué entendía Vitoria por "escándalo"?, ¿qué suponía cuando se refiere a "un final peor"? Recordemos que antes ha dicho que no se les podía obligar a aceptar la fe cristiana porque, al parecer, no eran sus súbditos y ahora plantea que un príncipe cristiano puede "obligar a sus súbditos infieles" a que abandonen tales ritos.

Pasa a referirse al papel social y moral de los sacerdotes indígenas. Al hablar de ellos lo hace con respeto, así como reconociendo la importante tarea que desempeñaban, dichos sacerdotes, en la sociedad indígena. Por parecerme interesantes, transcribo las palabras de Vitoria: "Igualmente entre los infieles (indios) hay sacerdotes ciertamente falsos, pero elegidos por la república para atender a las cosas espirituales. Al menos ellos pueden establecer leyes que miren a la salud espiritual de los ciudadanos."

Preguntamos, ¿en relación con qué o por qué a un príncipe o a un sacerdote infiel se les podía ocurrir dar leyes prohibiendo la idolatría? En este punto Vitoria o está planteando una solución por demás utópica o bien está suponiendo una previa evangelización de los dirigentes de la sociedad indígena o bien de lo dicho quiere deducir que un príncipe cristiano en nombre de la felicidad del pueblo (el pueblo idólatra) puede dar leyes prohibiendo la idolatría.

¿Qué se proponía Vitoria con estas ambigüedades por demás muy propias y comunes en él, ya que en su lectura las hemos encontrado varias veces?, ¿son quizá reflejo de sus dudas e inquietudes ante el problema de la conversión al cristianismo del hombre americano?

Pero lo más paradójico es que inmediatamente plantea la siguiente duda, esto es, ¿qué pueden hacer los príncipes cristianos sobre los infieles que *no están bajo su dominio*? Responde:

> Los príncipes cristianos, sobre estos infieles, no tienen más poder con la autoridad del Papa que sin ella. Se prueba por-

> que los infieles no son súbditos del Papa; por tanto el Papa no puede otorgar ninguna autoridad a los príncipes sobre ellos. No digo que el Papa no pueda mandar a algún príncipe que para el bien de la fe y de la religión, inicie la obra de la conversión de los infieles, y se lo prohíba a otro, sino que digo que en lo que le era lícito al príncipe con respecto a esto por autoridad del Papa, también le era lícito por sí mismo.

Esta conclusión de Vitoria es sumamente valiente para su época e interesante, contrastando con el carácter tímido que siempre presenta Vitoria. Observemos que en primer lugar afirma que los príncipes cristianos no tienen más poder sobre los infieles, con la autoridad del Papa que sin ella, lo cual en cierto modo equivalía a negar la autoridad y validez de las "bulas papales"; en segundo lugar Vitoria está negando al Papa el derecho a intervenir en América en cuanto a las cuestiones políticas e incluso en cuanto a las cuestiones espirituales ya que había dicho que los habitantes de América no eran súbditos del Papa porque no estaban bautizados, asimismo el Papa no podía obligar a los infieles a que respetaran el derecho divino, "ya que no conocían esta ley"; citando a Santo Tomás concluye: "...los prelados recibieron poder solamente sobre aquellos que se le sometieron por la fe", por lo mismo el Papa no podía investir a los príncipes de España de autoridad sobre los indios. El Papa solamente podía mandar a algún príncipe a América, se entiende a un príncipe español, "...para el bien de la fe y de la religión", no para la conquista ni para tomar los bienes de los indios; por último el príncipe no necesitaba de la autoridad del Papa para realizar sus acciones. Puede advertirse que la autoridad del papado quedaba totalmente minimizada en relación con los habitantes de América.

Vitoria se opone, como él mismo nos lo hace saber, a las ideas del arzobispo de Florencia[241] sobre el poder del Papa. Dicho arzobispo afirmaba que el Papa tenía autoridad sobre los paganos. Agustín de Ancona pensaba lo mismo y también Sil-

[241] Este arzobispo de Florencia bien podía ser San Antonino de Florencia (1389-1459), fraile dominico que fue nombrado en 1446 arzobispo de Florencia.

vestre; según ellos el Papa tenía la autoridad de castigar a los paganos por los pecados contra la ley natural pero no los que realizaban contra la ley divina y la pena debía ser temporal no espiritual porque estaban fuera de la Iglesia.

Argumenta en contra: como los paganos no conocen al Papa no lo obedecerían en el espacio de la pena temporal; citando en apoyo a su opinión a Santo Tomás en los comentarios a la Epístola de San Pablo a los Corintios, recuerda: "los prelados recibieron poder solamente sobre aquellos que se les sometieron por la fe".

Pasa a plantear la siguiente conclusión que transcribo textualmente: "...los príncipes cristianos no pueden hacer la guerra a los infieles a causa de los pecados contra naturaleza más que a causa de los otros pecados que no son contra naturaleza, es decir, por el pecado de sodomía más que por el pecado de fornicación". Luego no se les puede hacer la guerra por los pecados que comenten sean contra naturaleza o no. A propósito de la licitud de la guerra contra un pueblo, en nombre de que comete pecados, Vitoria vuelve a argumentar y a insistir sabia y justamente, "...se seguiría que los príncipes infieles podían hacer la guerra a los cristianos que pecan contra naturaleza", quizá aún con más motivo, pues los cristianos cometen dichos pecados con conciencia y no por ignorancia "...no tienen mayor potestad los fieles contra los infieles que los infieles sobre los cristianos. Igualmente... se seguiría que el rey de los francos podría hacer la guerra a los italianos porque cometen pecados contra naturaleza... Porque es admirable que la fornicación esté permitida entre los cristianos y, sin embargo, precisamente a causa de la fornicación de los infieles sea lícito ocupar sus tierras. No hay ningún fundamento sólido para esta opinión".

Sin embargo, Vitoria afirma que de acuerdo con el derecho de gentes e incluso con el derecho natural, los príncipes cristianos sí podían hacer la guerra a los bárbaros, porque éstos sacrificaban hombres inocentes e incluso aunque fueran hombres malvados esta práctica era una injusticia contra el ser humano, pero la guerra debía hacerse únicamente por la defensa de aquellos que iban a ser sacrificados.

Aclara que el hacer la guerra con el fin de evitar los sacrificios humanos y la antropofagia no justifica el apoderarse de sus bienes y advierte que una vez evitados los sacrificios y la antropofagia "no es lícito prolongarla". Afirma que otras razones para hacer la guerra justa es que se nieguen a recibir "a los predicadores de la fe", o que los asesinen; sin embargo, advierte que cualquiera que sea el motivo para que un príncipe cristiano haga la guerra a un príncipe pagano, el príncipe cristiano no debe excederse en ella, debe hacerla como si se realizase contra cristianos y además tal príncipe puede "inducir a los infieles sin escándalo a aceptar la fe cristiana".

Pasando a tratar el problema que más le preocupaba, esto es, la guerra en nombre de la defensa de la religión y de la "moral", Vitoria se opone al Ostiense y de nuevo a Antonino, Silvestre y Agustín de Ancona,[242] contra ellos argumenta que los infieles "...pueden ser convencidos de que la fe cristiana es verdadera" y que no había porque justificar la guerra contra ellos basándose en el argumento de que cometían pecados "contra naturaleza".

Tampoco el príncipe cristiano puede sobrecargar a los bárbaros "más que a sus súbditos cristianos", esto es, no puede ni debe imponerles excesivos tributos o privarlos de la libertad; debe hacer leyes buenas para ellos, de lo contrario "...pecaría con plena conciencia y obraría infielmente", y como se dice vulgarmente, poniendo el dedo en la llaga, Vitoria afirma que el rey cristiano no debe permitir que el oro salga fuera del país de los infieles, así como si es conveniente a los bárbaros debe permitir que acuñen monedas, "...obra mal el rey (cristiano) que no se lo permite o lo prohíbe".

[242]Ostiense o el Hostiense, Henricus de Secusia (Enrique Bartolomé de Susa), "...llamado así por haber ocupado la silla episcopal de Ostia... fallecido en 1271... Muy estimado por Inocencio IV y Alejandro IV por su vasta erudición"; adquirió tanta fama como glosador del derecho que mereció el pomposo título de *Splendor canoniciuis*.

Agustín de Trionfo de Ancona (1243-1328) defendió el poder del Papa sobre el poder del rey.

Arcediano = Archidiácono. Guido du Baysio. Canonista italiano ...el sobrenombre le viene de haber sido arcediano (archidiacunus) de Bolonia.

Francisco Silvestre de Ferrara, nació en Ferrara en 1474, profesó en la orden de frailes predicadores; murió en 1528, en Miguel Ángel Sobrino Ordoñez, *Catálogo de títulos honoríficos y sobrenombres de pensadores medievales*, p. 144.

Introduciéndose en el espacio de la política indiana, Vitoria juzga con palabras muy duras la forma de gobierno que España ejercía en las tierras colonizadas de América:

> No basta que el príncipe dé buenas leyes a los bárbaros, sino que está obligado a poner ministros a fin de que las hagan observar. Y hasta que no se llegue a esto el rey no está inmune de culpa, o al menos no lo están aquellos por cuyo consejo se administra el país. Pues podrían los bárbaros decir algo semejante a lo que los escritas dijeron a Alejandro: Si no eres nuestro rey, ¿quién te ha constituido en juez sobre nosotros? Y si lo eres, debes otorgar beneficios a tus súbditos y no arrebatarles lo que es suyo.

Recordando la tarea esencial de la ley: impartir justicia y hacer feliz a los súbditos mirando principalmente al bien común, concluye que en referencia a los bárbaros, la ley debía ser tolerable y razonable y si el príncipe da leyes para terminar con "...la infidelidad y con los ritos e introducir el cristianismo conviene que esto lo haga razonablemente y de manera tolerable". Afirma que la religión cristiana siempre ha dejado a los hombres en completa libertad para seguirla o no "...y nunca ejerció violencia". De manera muy bella indica Vitoria que si no se respeta la libertad de los hombres, "nos sería arrebatada esta gloria si comenzásemos ahora a obligar a los hombres para que acepten la ley de Cristo".

Concluye el "fragmento" reiterando que los infieles pueden ser convencidos fácilmente a dejar sus costumbres pecaminosas y que sería "...una nueva calumnia y fraude" manejar el motivo y ocasión de dichos pecados para perseguir a los infieles y hacerles la guerra.

El "fragmento" es sumamente valioso, significativo e imprescindible para un estudio sobre el pensamiento filosófico-jurídico de Francisco de Vitoria. En sus páginas se encuentran opiniones del dominico español que no aparecen, al menos, con tanta claridad y rotundidad en sus otras relecciones. Pasamos a reunir dichas opiniones para formar con ellas un todo con el fin de concretar lo más posible sus ideas.

Vitoria muestra, desde un principio, su oposición a cualquier tipo de violencia. Afirma que no es permisible ejercer la violencia contra "los bárbaros" recién descubiertos, advirtiendo aunque al final cambie de parecer que dichas gentes no podían ser convencidos de que actuaban mal realizando sacrificios humanos y ciertas formas de antropofagia.

Con el fin de demostrar la injusticia de la guerra contra dichas gentes Vitoria plantea, inteligente y hábilmente, una relación entre derecho divino, derecho natural y derecho positivo pasando a problematizar con base en ellos, no sólo el poder del emperador sino también el poder del Papa.

En primer lugar afirma que dadas las circunstancias y la violencia no se había podido lograr convencerlos de que obraban mal, por lo mismo no se les podía condenar jurídicamente y al no poder ser condenados no podían ser castigados ni perseguidos. Además no podían ser juzgados por el derecho positivo porque no eran súbditos del emperador. Por el poder civil no se podía obligar a ningún hombre a que aceptara la fe.

Segundo, como no conocían el derecho divino tampoco, en el plano del mismo, podían ser juzgados.

Tercero, como no estaban bautizados no eran súbditos del Papa, esto es del poder espiritual, por lo tanto el Papa no podía obligarlos a aceptar la fe cristiana y por lo mismo la guerra no tenía justificación incluso en nombre de una supuesta conversión.

Cuarto, por los pecados contra el derecho natural tales como fornicación, perjurio, etcétera, no podían ser perseguidos, porque no sólo ellos los cometían, también los príncipes y pueblos cristianos cometían dichos pecados y nadie les declaraba, por ello, la guerra.

Quinto, negando, en cierto modo, la autoridad del Papa, afirma: "Los príncipes cristianos, sobre estos infieles, no tienen más poder con la autoridad del Papa que sin ella", como ya he indicado esto implicaba negar la autoridad y la validez de las bulas alejandrinas.

Sexto, Vitoria le niega al Papa el derecho a intervenir en América en relación con lo político, y en cierto modo, tam-

bién en relación con lo espiritual ya que los bárbaros de América no eran sus súbditos; solamente podía intervenir en relación con la enseñanza pacífica de la religión cristiana.

Séptimo, el arzobispo de Florencia, Agustín de Ancona y Silvestre habían afirmado y defendido que el Papa tenía poder para castigar, a los pueblos que no profesaban la fe cristiana, por los pecados contra la ley natural. Vitoria se opone a ello argumentando que como los habitantes de América no conocían al Papa no le obedecerían en cuanto a la ley natural y al derecho natural. Vitoria pisa, en este punto, un terreno sumamente peligroso ya que de sus anteriores afirmaciones puede deducirse que el Papa no podía castigarlos por pecados contra la ley natural. Cabe recordar lo dicho por Vitoria en la relección primera *Sobre el poder de la Iglesia,* perteneciente al curso de 1530-1531 y dada en los primeros meses de 1532. En esta relección, Vitoria distingue con toda claridad los dos poderes: el de la Iglesia y el civil, afirmando que en las tierras de infieles el Papa no tenían ningún poder ni en relación con el derecho natural ni con el divino y que "el Papa no es señor del orbe".

Preocupado Vitoria por sus afirmaciones sobre el poder del Papa está alertando al oyente y al lector sobre la peligrosidad de lo que él mismo había venido planteando en toda la relección primera *Sobre el poder de la Iglesia*: "Debe evitarse, sin embargo, el error de Occam y de Gerson que consiste en decir que el Papa no puede castigar con pena de excomunión todos los pecados, por ejemplo, los que son contra la ley natural, sino sólo aquellos que van directamente contra el Evangelio; esto es contra los Sacramentos o contra la fe."[243] En verdad lo dicho por Vitoria no difiere mucho de lo dicho por Ockham y Gerson, más bien, aun cuando se contemplan temas distintos ya que Vitoria está enfocando el problema de los infieles, existe el cuestionamiento sobre los pecados que van contra la ley natural y la autoridad del Papa para poder o no castigarlos.

[243] *Sobre el poder de la Iglesia*, primera. "Si la potestad espiritual está sobre la potestad civil", Proposición octava.

Insistiendo Vitoria en los argumentos contra el poder temporal del Papa y recurriendo a lo dicho por San Pablo en I Corintios 5 y Romanos 13, afirma:

> Por estas cosas, se ve claro el error de muchos jurisconsultos como el Arcediano, Panormitano,[244] Silvestre y muchos otros que creen que el Papa tiene dominio temporal sobre todo el mundo y autoridad y jurisdicción temporal sobre todos los príncipes del orbe. Aunque ellos digan que esto es manifiestamente verdadero, a mí no me cabe la menor duda que es manifiestamente falso y no otra cosa que mera invención para adular y lisonjear a los pontífices; por lo cual los juristas más sensatos, como Juan Andrés y Hugo[245] sostienen lo contrario. Y Santo Tomás, celosísimo de la autoridad pontificia, jamás atribuyó tal dominio al Sumo Pontífice".[246]

Sin embargo Vitoria trata, como era su costumbre, de suavizar sus opiniones afirmando que la potestad civil está sometida, de algún modo, no a la temporal del Sumo Pontífice, sino a la espiritual, en el sentido que al orientar la potestad civil al hombre hacia la felicidad tiene forzosamente que orientarse a la bienaventuranza.

Reconoce que "en orden al fin espiritual, el Papa tiene amplísima potestad temporal sobre los príncipes, reyes y emperadores", incluso puede deponer a un príncipe que vaya contra el bien espiritual de sus súbditos. Acepta, Vitoria, que en nombre de un bien espiritual el Papa podía distribuir "las tierras de los infieles, como se ve con las islas descubiertas por los españoles"; al proponer lo anterior estaba admitiendo la validez de las bulas papales.

[244] Abad Panormitano. Nicolás Tudeschis. "Nació en Catania (Sajonia inferior) en 1389... Murió en Palermo en 1453." Fue monje benedictino; estudió derecho en Bolonia, dio clases de derecho en Parma, en Miguel Ángel Sobrino O., *op. cit.*, p. 3.

[245] Juan Andrés, lector de derecho canónico, murió en 1348. Hugo Cardenal o Hugo de San Caro o Saint-Cher (1190-1263) doctor en derecho en París, fue fraile predicador, en Miguel Ángel Sobrino O., *op. cit.*, pp. 169 y 176.

[246] Francisco de Vitoria, *Sobre el poder de la Iglesia*, primera. "Si la potestad espiritual está sobre la potestad civil", proposición primera.

Después de este breve recordatorio de lo afirmado por Vitoria en la relección primera *Sobre el poder de la Iglesia* seguimos con la enumeración de las principales opiniones de Vitoria.

Octavo, no era lícito hacerles la guerra por sus pecados.

Noveno, de acuerdo con el derecho de gentes e incluso por derecho natural se podía hacer la guerra a los bárbaros para evitar que sacrificaran hombres, pero únicamente en defensa de los mismos.

Décimo, el hacer la guerra con el fin de evitar los sacrificios y la antropofagia no justificaba el apoderarse de sus bienes. Si se negaban a recibir a los predicadores de la fe se les podía hacer la guerra, pero el príncipe cristiano no debía excederse en ella.

Undécimo, el oro no debía ni podía salir fuera del país de los bárbaros.

Duodécimo, critica las formas políticas del gobierno español en América.

De lo anterior puede deducirse la importancia de dicho "fragmento" ya que en él realiza Vitoria una decidida crítica a las formas de "poder" tanto civiles como espirituales en relación con los habitantes de las nuevas tierras descubiertas.

El gran y admirable pensamiento de Vitoria sometiendo a un agudo análisis crítico y problematizando el derecho de dominio que España podía tener sobre las nuevas tierras de América y sus habitantes, la licitud de la guerra en nombre de evitar los sacrificios humanos, la antropofagia y los pecados contra la natura, la imposición de la fe y otros importantes aspectos, se encuentran en este fragmento y no, como se ha venido diciendo, en las relecciones *Sobre los indios.*

En general los estudiosos de Vitoria le han concedido muy poca importancia al "fragmento"; por el contrario, disintiendo de la opinión general pienso que en él realiza el dominico español una crítica a la conquista y a la imposición de la fe sumamente certeras y que era justificable que Vitoria suprimiera dichas páginas del texto, precisamente por la crítica que realizaba en ellas al poder del emperador y al poder del Papa. Al final de este inciso transcribo completo el célebre fragmento, pues aunque ya aparece en todas las ediciones de las releccio-

nes de Vitoria, el lector podrá así consultarlo en este texto sin necesidad de ir a dicha relección.

En estas fechas de la relección *Sobre la templanza* e incluso anterior a ella, Vitoria mantenía comunicación con su amigo don Pedro Fernández de Velasco, condestable de Castilla. Se conserva una carta del 19 de noviembre de 1536 dirigida por Vitoria al condestable en la que se lamenta de las guerras entre Carlos V y Francisco I de Francia. En dicha carta encóntramos a un Vitoria defensor de la paz y contrario a cualquier tipo de violencia; al final de la misma se pregunta "si nuestras guerras" son para bien de España, Francia, Italia y Alemania o para la destrucción de ellas; incluso en dicha carta hay una frase muy significativa de Vitoria: "La culpa (de la guerra) no debe estar en el Rey de Francia, y mucho menos en el Emperador (de España)... *Dios se lo perdone a los príncipes o a los que en ello los ponen*"; esto es, la crítica va dirigida contra aquellos cortesanos y militares que defendían la guerra; entre estos últimos cabe mencionar al capitán Antonio de Leiva, héroe en Pavía, reconocido su valor por Carlos V, fallecido de muerte natural en 1536, hacia el cual el dominico sintió siempre desconfianza y poca simpatía. De él se expresaba así Vitoria: "Una carta he visto del campo que decía que Antonio Leyva murió con mucha más fama y opinión de caballero y capitán que de cristiano; que aún paréceme que dize que ni aún confesión no fizo."[247]

Vitoria en otra carta dirigida al condestable, escrita en la misma época, se refiere a la influencia que éste podía tener en relación con el cese de la guerra entre España y Francia, "si se pudiese hallar camino para dar algún corte entre Su Majestad y el Rey de Francia, creo que sería aún mucho mejor jornada que la de Túnez".

Al parecer el condestable intentó "hallar camino" para oponerse a la guerra contra Francia. Al celebrarse las Cortes de Toledo en 1538 cuando el emperador pedía más impuestos para solventar los gastos de guerra, el condestable se opuso a ello logrando el apoyo de la mayoría de los nobles castellanos. En relación con este acontecimiento, nos narra el padre Getino: "El emperador se vio obligado a disolver las Cortes sin conse-

[247] Fray Luis G. Alonso Getino, *El Maestro Fray Francisco de Vitoria, op. cit.*, p. 220.

guir la sisa; tuvo una discusión tan violenta con el condestable que amenazó con arrojarlo por la galería donde estaba. El condestable repuso muy sereno: *Mirarlo ha mejor Vuestra majestad, que si bien soy pequeño, peso mucho".*[248]

La relación entre Vitoria y el condestable y sus opiniones contrarias a la guerra y a los gastos que ella causaba debieron llegar con toda seguridad a oídos de Carlos V. En la corte de Valladolid, llena de intrigas y murmuraciones, se daban opiniones opuestas en relación con la política del emperador y con toda seguridad Carlos V estaba enterado de las críticas de Vitoria a la guerra y a las formas de "poder" desarrolladas en América.

Recordemos que en 1539 escribía Carlos V su célebre carta al prior de San Esteban en la que se quejaba de que algunos maestros religiosos de esa casa "han puesto en plática y tratado en sus sesiones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las Indias". En dicha carta no sólo se refería a la relección *Sobre los indios*, sino también las tendencias pacifistas de Vitoria, muchas veces expresadas por el dominico y a la oposición de éste a la política imperial. Indudablemente, este choque que se dio entre Vitoria y Carlos V, aunque más tarde los dos procuraron aminorarlo, no es reconocido por algunos de los estudiosos actuales de Vitoria, entre ellos podemos citar a fray Vicente Beltrán de Heredia quien en relación con la carta de 1539, dirigida por el emperador al prior del convento de San Esteban en Salamanca afirma que dicha carta no iba dirigida contra Vitoria. Asimismo aun cuando Beltrán de Heredia, refiriéndose a la carta de Vitoria al padre Arcos, juzga la posición de Vitoria como "actitud realmente áspera, inflexible, de brava intransigencia"[249] nunca acepta la oposición existente entre la idea imperial de Carlos V y el cristianismo de Vitoria.

Por su parte Luciano Pereña afirma después de comentar la carta (de 1539) del emperador al prior de San Esteban que "es absurdo suponer un enfrentamiento ente Vitoria y Carlos V, entre la Corona y Salamanca".[250]

[248] Fray Luis G. A. Getino, *op cit.*, pp. 220 a 221.
[259] V. Beltrán de Heredia, *op. cit.*, p. 35.
[250] Luciano Pereña, *La escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, pp. 28. y ss.

En verdad en Pereña existe cierta contradicción pues si bien acepta que en la carta imperial se señalaba que "el prejuicio y escándalo, el desservicio y daño que para la Corona" implicaba el que se tratara críticamente la política colonialista, concluye afirmando, como puede advertirse, que nunca se dio un enfrentamiento entre Vitoria y el emperador. Indudablemente que no se dio tal enfrentamiento en una polémica directa entre ellos, pero sí Vitoria, en un momento dado, se opuso a la política imperialista aunque, como veremos en páginas siguientes, presionado por la circunstancia ofreció planteamientos diversos por medio de las cuales intentaba justificar ciertos aspectos del colonialismo.

A su vez el doctor Teodoro Andrés Marcos otorga el calificativo de "leyenda gris" a aquellas opiniones que afirman la oposición de carácter político entre Vitoria y Carlos V: "Vitoria no tuvo por injusta la adquisición de nuestra soberanía en América: antes propuso motivos seguros para justificarla y se inclinó a su justificación; y por lo tanto, que no fueron adversarios en este punto el Rey-Emperador y el Maestro."[251]

En relación con el "fragmento" opina: "tampoco hay en el fragmento nada contrario a la justicia de nuestra soberanía primera en América, ya que Vitoria se limita a aprobar hipotéticamente algunas causas de la guerra y dar normas para el ejercicio de la soberanía que por ese medio pudieran adquirir los guerreadores".[252]

Por su importancia y con el fin de que el lector pueda consultar fácilmente dicho "fragmento" y pueda juzgar por sí mismo, lo presento a continuación.

Fragmento

Si los príncipes cristianos con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros, a causa de su costumbre sacrílega de comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas en sus sa-

[251] Teodoro Andrés Marcos, *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana*, p. 21.
[252] *Ibidem*, p. 93.

crificios, como sucede con los de la provincia del Yucatán, y hasta qué grado es lícito; y de si en el caso que no puedan hacerlo con su autoridad, pueden hacerla por mandato y comisión del Sumo Pontífice.

Ciertamente Agustín de Ancona, San Antonino el Arzobispo y Silvestre dicen que, si algunas naciones pecan contra el derecho divino sobrenatural y revelado, no pueden ni deben ser obligadas a desistir de semejante violación. Así sucede con los que pecan contra la ley cristiana, y en tiempos pasados con los que pecaban contra la ley mosaica. La razón de ello es el que no pueden ser convencidos con toda evidencia de que obran mal, y consiguientemente no se les puede condenar con juicio humano. Y, dado que ninguno que no haya sido condenado puede ser castigado, se sigue el que no se les puede apartar de tales pecados mediante la guerra u otra persecución semejante. Esto parece conforme a lo que dice Santo Tomás en la 2-2 Q.10 art. 8o., en donde enseña que a los paganos no ha de obligárseles a abrazar la fe "porque el creer pertenece a la voluntad"; y esto ni siquiera a los judíos, en el caso de que nunca hallan tenido fe. Y se prueba porque nadie puede obligar o castigar a otro, a no ser que tenga potestad sobre él; es así que ninguna potestad se extiende a esto de que se trata; luego a nadie le es lícito. Se prueba la menor: la potestad civil no se extiende a esto, ya que se recibe del pueblo, y el pueblo ni quiere ni, al parecer, puede otorgar una potestad espiritual. Por tanto, en virtud de la potestad civil, no parece que se pueda obligar a aceptar la fe. Igualmente, los que no son súbditos tampoco pueden ser obligados a ello por la potestad espiritual, pues ésta hoy día no se extiende sino a los bautizados, ya que *de los que están fuera, ¿qué se nos da a nosotros?* (1 Cor. 5, 12). Pero acerca de esto se hablará seguidamente.

En segundo lugar, dicen estos doctores que son los infieles que cometen pecados contra naturaleza quienes pueden ser obligados y obstaculizados, como en el caso de que sean idólatras, sodomitas o impúdicos. Y la razón es que éstos pueden yacer convencidos con toda evidencia de que ofenden a Dios. Consiguientemente, en semejantes casos corresponde a los príncipes, que son ministros de Dios, defender la gloria de Dios, su honor y su ley.

Pero se arguye contra lo dicho: Entonces será también lícito perseguir con la guerra a todos los infieles, porque son adúlteros o fornicadores o perjuros y ladrones, ya que todos estos desórdenes van contra el derecho natural y puede convencérceles de que son malos. Además, los príncipes infieles no pueden hacer la guerra a los cristianos en el caso de que éstos sean adúlteros o ladrones; luego tampoco al contrario. Y se prueba la consecuencia del argumento, porque en esta materia no tienen mayor potestad éstos que aquéllos. Igualmente en el caso de que los príncipes cristianos puedan castigar a los paganos o perseguirles con la guerra; se seguiría que, con la misma razón, los paganos podrían castigar a los cristianos. Del mismo modo un príncipe cristiano no puede hacer la guerra a otro príncipe cristiano que permita a sus súbditos ser sodomitas: luego tampoco puede hacer la guerra por este motivo a un príncipe infiel. Pues un príncipe cristiano no tiene mayor potestad sobre un pagano que sobre otro cristiano. Igualmente, ¿por qué no ha de ser verdad aplicada al príncipe, y al Papa incluso, la frase *de los que están fuera, ¿qué se nos da a nosotros?* (1 Cor. 5, 12).

Éstos son por tanto los que defienden que, como estos bárbaros cometen pecados contra naturaleza comiendo carne humana y ofreciendo hombres en sacrificio, conforme hacen los idólatras, se les puede justamente hacer la guerra. Otros dicen que la potestad civil no se extiende a esta materia, ya que afecta a la salud espiritual del alma, que no pertenece a la potestad civil; pero esto corresponde al Papa, y, en consecuencia, al menos por mandato del Papa, los príncipes cristianos pueden declarar esta guerra.

Para llegar a la solución de este problema es preciso ante todo distinguir si los infieles pueden ser obligados a abandonar estos ritos u otros semejantes, pues se ha de responder de modo diferente según se trate del príncipe propio o de un príncipe extranjero.

Conforme a esto establecemos así la PRIMERA CONCLUSIÓN: *Los príncipes infieles pueden obligar a sus súbditos a que abandonen tales ritos u otros semejantes.* Esta proposición se enuncia a causa de la relación que guarda con las demás, pues en sí misma no

encierra dificultad ninguna. Se prueba claramente, ya que los príncipes pueden promulgar leyes convenientes a la república y castigar a los transgresores de las mismas. Es así que semejante ley es convenientísima. Luego... En segundo lugar se prueba por qué, como con suma elegancia declara Santo Tomás en la 1-2 Q. 92 art. 1o., la intención de la ley y del legislador es hacer buenos a sus súbditos, y éstos no pueden ser buenos en tanto vivan con malas costumbres. Luego al príncipe pertenece prohibir los ritos perversos. Y se confirma por qué al legislador atañe el hacer buena a su ciudad, y una ciudad buena no puede estar formada de malos ciudadanos. Luego al legislador corresponde prohibir los vicios.

De esto se sigue el siguiente corolario: Si algún príncipe bárbaro se convierte a la fe no hace ninguna injuria a sus súbditos quitando la idolatría y los otros ritos contra naturaleza, e incluso está obligado a ello si puede hacerlo; así como tampoco les hace injuria sí, perseverando en la infidelidad, prohíbe la idolatría. Es evidente que no pierde el príncipe su autoridad por haberse hecho cristiano.

SEGUNDA CONCLUSIÓN: *Lo dicho no solamente es cierto referido a los pecados contra naturaleza o contra el derecho natural, sino también referido a todos los pecados contra el derecho divino, incluso el revelado, ya que en esta materia no hay distinción entre los pecados.* Esta conclusión es más vital y parece nueva, pero yo creo que es muy probable. Se prueba como la anterior. Corresponde al príncipe hacer que sus ciudadanos sean buenos. Es así que no pueden ser buenos si obran contra el derecho divino, incluso el revelado y sobre natural. Luego el príncipe puede obligar a sus súbditos a esto. En segundo lugar se prueba: es propio del príncipe hacer felices a sus súbditos. Pero no hay felicidad donde no hay hombres buenos, y los hombres no son buenos si no observan todos los mandatos divinos. Luego... En tercer lugar el rey puede dar leyes convenientes no solamente al derecho natural, sino también a cualquier derecho divino, pues la república tiene por derecho natural potestad civil y espiritual sobre sí misma. Siendo así que el rey tiene la misma potestad de la república se sigue que el rey puede establecer las leyes dichas. Igualmente el rey puede obligar al cum-

plimiento de otras cosas que en modo alguno son de derecho divino, solamente en cuanto que son convenientes, como el promulgar leyes sobre consumos o sobre la cuestión militar. Dado que las cosas que son de derecho divino son más convenientes, ¿por qué no va a poder obligar a sus súbditos a que las cumplan? Igualmente entre los infieles hay sacerdotes ciertamente falsos, pero elegidos por la república para atender a las cosas espirituales. Luego al menos ellos pueden establecer leyes que miren a la salud espiritual de los ciudadanos. Igualmente el padre puede obligar a sus hijos a la observancia del derecho divino. Luego de modo semejante el rey.

Y no vale el argumento contrario de que no se puede convencer a los súbditos con evidencia total. Porque, ante todo, para que alguien pueda ser castigado o condenado, no es preciso que se le convenza hasta tal punto que él mismo reconozca ser pecado lo que hizo, ni tampoco que el delito sea evidente, sino que basta que el delito le conste al juez, por los testigos y por pruebas mayores que toda reserva. Siendo así que en las cosas que se refieren a la fe, incluso las de derecho divino, puede el príncipe infiel tener testigos mayores que toda reserva, como son los milagros y demás testimonios de la fe, ¿por qué no puede condenar y castigar a sus súbditos si obran contra ella? Igualmente, porque es asimismo evidente que hay que creer en los artículos de la fe cristiana, como dice Santo Tomás en la 2-2 Q. 1 art. 4o. ad 2o. Y se confirma, porque no se puede dar una razón evidente de muchas de las cosas que el príncipe convenientemente manda, sino únicamente una razón probable; y, además, tampoco se pueden demostrar evidentemente todas las cosas que pertenecen al derecho natural, al menos a todas las personas. Luego esto no quita el que no les obligue. Aún más: precisamente se da el poder al príncipe porque puede conocer lo que conviene, ignorándolo los demás.

Se sigue el corolario siguiente: si un príncipe bárbaro se hiciese cristiano podría establecer leyes convenientes no sólo conforme al derecho natural, sino también al Evangelio, y obligar a sus súbditos a que cumplan dichas leyes. No digo que pueda obligarles a abrazar la fe o a recibir el bautismo, sino a cumplir algunos preceptos que se hallan revelados en el Evan-

gelio, aunque no pudieran probarse por el solo derecho natural, como el que la usura es mala, o la fornicación, la mentira u otra cosa semejante. Igualmente puede obligarles a escuchar la doctrina cristiana y a quitar totalmente todo rito y superstición de ellos, incluso aunque no fuesen contra el derecho natural, como suprimir completamente los sacrificios y también obligar a dar culto al Dios verdadero. E incluso aun cuando el príncipe no creyese completamente y no recibiese la fe, sino únicamente una parte de la ley cristiana, podría obligar a sus súbditos a su observancia. Todo esto lo entiendo siempre consideradas las cosas en sí mismas, evitando el escándalo, y allí donde no se siguiesen males mayores y las leyes fuesen beneficiosas para los ciudadanos. Véanse, las *Anotaciones* a la 1-2 Q. 92 art. 1o.

Todo ello se confirma porque como dice Santo Tomas en la 1-2 Q. 92 art. 1o. la intención de la ley o del legislador es la bienaventuranza y felicidad de la ciudad y de los ciudadanos. Por lo cual Aristóteles en el V de la *Ética* (c. 1) dice que llamamos cosas legales justas a las que crean y conservan la felicidad. La felicidad sin embargo, no puede existir sino allí donde hay la virtud y la rectitud de la voluntad, como también Santo Tomás enseña en la 1-2 Q. 4o. art. 4o. Dice que no hay verdadera virtud sin caridad, que es la forma de todas ellas, como en la 1-2 Q. 65 art. 2o., y que ninguna virtud sin la caridad es totalmente virtud, porque no es totalmente bien; y en la 2-2 Q. 23 art. 7o. enseña que sin caridad no hay virtud verdadera, y en el art. 8o., que la caridad es la forma de las virtudes.

COROLARIO: Por esto es evidente que, como la virtud es lo que hace bueno a quien la tiene los que carecen de fe y de caridad no pueden ser buenos. Buridán en el V *Politicorum* Q. 10 se plantea el problema de si el efecto de la ley es hacer buenos a los hombres. Y responde afirmativamente; lo prueba por el III *Politicorum*. La voluntad del legislador es hacer buenos a los hombres. Igualmente lo prueba, porque el fin del legislador es ordenar a los hombres a la felicidad. Es así que ésta se consigue sobre todo, mediante las virtudes. Luego... Almain en *De origine iuris* (c. 2) dice: "El fin político es vivir conforme a la virtud." Lo cual parece confirmarse por lo que se dice en

Rom. 13, 1-4: *todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, etcétera.* Y después: *porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal*; y: *¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien;* y: *No en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal.* Luego, si le consta al rey que obran mal puede castigarles, etcétera. Igual Buridán en V *Polit,* c. 3 pregunta si la paz es el fin de la ciudad; y responde que no, porque la felicidad es el fin de la política, y la paz, un medio para conseguir la felicidad, que es el fin de la política. Igualmente, Aristóteles en III *Politicorum* c. 6 disputa y decide que el fin de la ciudad es vivir bien felizmente; y, consiguientemente, que es necesaria la virtud y que es necesario el cuidado acerca de la virtud. Y en el c. 8 dice que el fin de la ciudad es la paz y el mandar para la vida conforme a la virtud que se ha de realizar. Y así, parece que primeramente corresponde al legislador hacer buenos a los hombres según las verdaderas virtudes, sin hacer ninguna diferencia, conforme al derecho natural o positivo divino. Igualmente no gobernaría con buena fe el príncipe que, sabiendo que una cosa es óptima para sus ciudadanos y lo contrario sería su perdición, pudiendo enmendarlo no lo hiciera.

De esta segunda conclusión se deduce el siguiente corolario: evitando el escándalo y supuesto que no redundase en un final peor, los príncipes cristianos pueden obligar a sus súbditos infieles a que abandonen los pecados y los ritos que no solamente contradicen la ley natural, sino también el derecho divino. Por lo dicho es evidente que a los príncipes pertenece el hacer buenos a sus súbditos, lo cual no podría conseguirse si perseverasen en sus ritos . Y digo que esto ha de hacerse donde no redunden en un final peor, porque esto parece que moralmente no puede suceder. Por ello Santo Tomás, hablando moralmente, con razón establece la conclusión de que los infieles no han de ser obligados a abrazar la fe. Pero ciertamente si por el mandato del príncipe debiesen convertirse todos los sarracenos y no se siguiese ningún escándalo, parece que sería lícito de todo punto, y aún más, que habría obligación de hacerlo.

Se confirma la primera y segunda conclusión: Si algunos eligiesen un príncipe al cual otorgasen una potestad omnímo-

da, tanto en lo referente a la política humana cuanto a la religión, este príncipe podría obligarles a convertirse a la verdadera religión. Luego aquel que por su posición es el príncipe legítimo, porque tiene toda la potestad que la república pueda dar, también puede hacerlo. Y parece cierto que la primera y segunda conclusión están conformes con el modo de pensar de Santo Tomás, que en la 2-2 Q. 10 art. 11, donde se pregunta si hay que tolerar los ritos de los infieles, y responde que los ritos de los infieles hay que tolerarlos en vistas a algún bien, de otro modo, a no ser a fin de evitar un mal y a causa del escándalo. De donde se sigue que el príncipe puede suprimir todos los ritos falsos, con lo cual ciertamente los súbditos son atraídos a la fe.

Pero toda la dificultad está en qué es lo que pueden hacer los príncipes cristianos sobre los infieles que no están bajo su dominio y he aquí la TERCERA CONCLUSIÓN: *Los príncipes cristianos sobre estos infieles no tienen más poder con la autoridad del Papa que sin ella.* Se prueba, porque los infieles no son súbditos del Papa; por tanto el Papa no puede otorgar ninguna autoridad a los príncipes sobre ellos. No digo que el Papa no pueda mandar a algún príncipe que, para el bien de la fe y de la religión, inicie la obra de la conversión de los infieles y se lo prohiba a otro, sino que digo que lo que le era lícito al príncipe con respecto a esto por autoridad del papa, también le era lícito por sí mismo.

Lo contrario defiende el arzobispo de Florencia en III p. tít. 22 c. 5 & 8, donde establece algunas conclusiones. Primera: el Papa tiene autoridad sobre los paganos. Y lo prueba porque Cristo también en cuanto hombre tiene este poder. Es así que el Papa es el vicario de Cristo. Luego también lo tiene el Papa. El antecedente es evidente por lo dicho en Phil. 2, 8-11: *Cristo se hizo por nosotros obediente hasta la muerte, por lo cual Dios le exaltó y le dio un nombre sobre todo nombre, a fin de que al nombre de Jesús se doble, toda rodilla, en los cielos, en la tierra y en los infiernos, y toda lengua le confiese.* Y en Mt. 28: *Se me ha concedido todo poder*, etcétera. Por lo tanto, en virtud del mérito de su muerte, Cristo tiene potestad ordinaria sobre todo el orbe. La menor se prueba porque Cristo dio a Pedro una potestad

sin límite: *Apacienta mis ovejas* (Io. c. 21). Segunda: ningún infiel puede sustraerse a la jurisdicción del Papa. Es evidente por lo dicho en primer lugar. Tercera: el papa puede castigar a los paganos y bárbaros, al menos por los delitos que están manifiestamente contra la ley natural, como por la sodomía. Es evidente, porque el Papa es juez; luego puede obligarles a que observen la ley que reconocen. La cuarta: aunque sea juez, el Papa no puede obligarlos en las demás cosas que realizan contra el derecho divino, ya que no reconocen esta ley, ni se les puede demostrar con toda evidencia.

Lo mismo define Agustín de Ancona de quien lo recibió San Antonino. Y lo mismo opina literalmente Silvestre en la palabra *Papa* & 7: que son absolutamente súbditos del Papa los paganos y puede castigarlos por los pecados manifiestos contra la ley natural, pero no si obran contra la ley divina antigua o nueva, ni tampoco a fin de que abandonen sus ritos, incluso los que afectan al matrimonio. Pero conviene que la pena sea temporal, no espiritual, ya que están fuera. Y lo mismo dice, puede hacer cualquier príncipe sobre los paganos que le están sometidos.

Pero se arguye contra estas afirmaciones que es de admirar el que uno sea señor en cuanto a castigar y no en cuanto a establecer leyes. El Papa según estos doctores, no puede imponer leyes a los sarracenos. Igualmente porque esta potestad le habría sido conferida al Papa en vano, pues dado que los paganos no la reconocen, no obedecerían a la pena temporal y, por otra parte, no pueden ser castigados espiritualmente. Igualmente: ¿Dónde está esa limitación en virtud de la cual Cristo dejó al Papa como ejecutor de la ley natural con respecto a los paganos, pero no de la ley divina?

Y en cuanto a la diferencia que establecen entre derecho natural y divino, se prueba que nada vale, por las palabras del Apóstol en 1 Cor. 5, 9-11, donde primeramente dice: *os escribí en mi carta que no os mezclaseis con los fornicarios.* Y después: *si alguno es señalado como fornicario entre vosotros, o avaro, o idólatra,* etcétera. Y más adelante: *¿qué se me da a mí de juzgar a los de fuera?* Y Santo Tomás comentando las palabras de la 1 Cor.: *Qué se me da a mí...*, dice: "los prelados recibieron poder solamente sobre aquellos que se les sometieron por la fe".

CUARTA CONCLUSIÓN: Los príncipes cristianos no pueden hacer la guerra a los infieles a causa de los pecados contra naturaleza más que a causa de los otros pecados que no son contra naturaleza, es decir, por el pecado de sodomía más que por el pecado de fornicación. Se prueba en primer lugar como antes, porque lo mismo la fornicación que el hurto son contra el derecho natural, y no se ve por qué los príncipes sean defensores del derecho natural más que del divino positivo. Igualmente aquéllos de igual manera están obligados a no robar que a no fornicar con otros hombres. Igualmente hay delitos que son más graves que algún pecado contra naturaleza como el homicidio. ¿Por qué, pues, se puede hacer la guerra a los infieles a causa de un pecado contra naturaleza y no a causa de los otros pecados? Y es evidente que el homicidio es malo. Igualmente se seguiría que los príncipes infieles podrían hacer la guerra a los cristianos que pecan contra naturaleza. Y no se puede decir, en respuesta a ello, que los cristianos tienen esto como abominable, pues es más grave cometer este pecado con conciencia que por ignorancia. Se prueba la consecuencia porque no tienen mayor potestad los fieles sobre los infieles que los infieles sobre los cristianos. Igualmente por lo menos, se seguiría que el rey de los franceses podría hacer la guerra a los italianos porque cometen pecados contra naturaleza.

QUINTA CONCLUSIÓN: *Los príncipes cristianos pueden hacer la guerra a los bárbaros porque se alimentan de carne humana y sacrifican hombres.* Se prueba. En primer lugar, si comen o sacrifican inocentes, porque pueden defenderlos de esta injusticia, conforme a las palabras: *Salva a los que son conducidos a la muerte*, etcétera (Prov. 24, 11.). Se confirma: ellos mismos pueden defenderse, luego los príncipes pueden defenderles. Y no es válida la respuesta de quien diga que ellos ni piden ni quieren ese auxilio, pues es lícito defender al inocente, aunque él no pida; y aún más: aunque se resista, máxime cuando padece una injusticia en la cual él no puede ceder su derecho, como sucede en el caso presente: pues nadie puede dar a otro derecho a que le mate, o a que le devore, o a que le inmole en sacrificio. Y además es cierto que en la mayoría de los casos estos tales son muertos en contra de su voluntad, como sucede

con los niños; luego es lícito defenderles. Por tanto, como en la realidad sucede que tales bárbaros asesinan a hombres inocentes, al menos para sacrificarles, los príncipes pueden perseguirlo con la guerra a fin de que cesen en semejante rito. Y, dado que sacrifican a hombres malvados a fin de comer su carne, así y todo se haría una injusticia a éstos. Porque hay un derecho de gentes y aun más, un derecho natural, por el cual los cuerpos de los difuntos deben verse libres de semejante injuria. Por tanto la razón en virtud de la cual los bárbaros pueden ser combatidos con la guerra no es el que el comer carne humana o el sacrificar hombres sea contra la ley natural, sino el que infieren injuria a los hombres. Esto es evidente por lo dicho más arriba.

Pero el Ostiense, en el capítulo *Quod super his, acerca del voto*, defiende que los infieles no reconocen el dominio de la Iglesia y que por este motivo pueden lícitamente ser invadidos por los fieles, conforme a lo que se dice en Mt. 28, 18: *Me ha sido dada toda potestad.* Pero si reconocen este poder y no son hostiles a los cristianos, no pueden ser despojados de sus bienes. Y la razón de ello es que Cristo transfirió su poder a su vicario. Lo afirma el texto con la glosa 23 Q. 7 capítulo *Si de rebus.* Y lo mismo defiende la *Summa angelica.* Pero Inocencio III en el mismo capítulo, *Quod super his*, afirma que no es lícito, a no ser que sean hostiles o falten en algo mandado por la ley natural. En su apoyo está el texto 23 Q. 8 capítulo *Dispar.* Silvestre, en la palabra *Infidelis & 7*, sigue a Inocencio. Por ello puede argüirse contra Silvestre, el cual como se hizo evidente más arriba, defiende que los infieles están sometidos a la Iglesia. ¿Por qué entonces, si están sometidos y no reconocen este dominio, no pueden ser obligados a reconocerlo, como defiende el Ostiense y niega Inocencio?

SEXTA CONCLUSIÓN: *Si se hace la guerra a los bárbaros por este único motivo, al cesar éste no es lícito prolongarla más ni ocupar con esta ocasión sus bienes o sus tierras.* Es evidente por sí misma porque supongo, dado que la guerra sea justa, que quien la hace no puede a su arbitrio dañar a los enemigos en sus dominios o despojarles de sus bienes, sino en tanto en cuanto sea necesario para suprimir las injusticias y alcanzar la seguridad. De donde

se sigue que si no hubiera otro modo de conseguir esta seguridad, a no ser por intervención de los príncipes cristianos, esto sería lícito en tanto en cuanto fuese necesario para la obtención de tal fin.

SÉPTIMA CONCLUSIÓN: *Además de ésta puede haber otras razones para hacer la guerra a los bárbaros; a saber: el que no quieran recibir a los predicadores de la fe; el que, una vez recibidos los asesinen, y otras causas de una guerra justa.* Acerca de las cuales no hablaré ahora, ya que no es intención nuestra tratar la presente cuestión extensamente, sino tan sólo el tema concreto que se ha propuesto, es decir, de si es lícito comer carne humana y qué se puede hacer contra los bárbaros por este motivo.

OCTAVA CONCLUSIÓN: *Cualquiera que sea el motivo por el cual se hace la guerra contra los bárbaros, nunca es lícito excederse en ella más que si se realizase contra cristianos.* Es evidente, porque la justicia de la guerra no se fundamenta en que los enemigos sean infieles, como se ha dicho más arriba y consta por Santo Tomás en la 2-2 Q. 10 art. 8o. De donde se sigue que, así como un príncipe cristiano que tenga motivo para hacer una guerra justa contra otro príncipe cristiano no alcanza por ello inmediatamente el derecho a despojarle de su reino, así también en el caso presente no es lícito en la guerra contra los bárbaros depojarles sin más de sus dominios y de sus bienes.

NOVENA CONCLUSIÓN: *Cualquiera sea el motivo justo por el cual un príncipe cristiano haga la guerra a otro pagano, puede inducir a los infieles sin escándalo a aceptar la fe cristiana, y puede suprimir sus ritos, bien sean contra naturaleza, bien sean ilícitos de cualquier otro modo.* Es una consecuencia evidente de la primera y segunda conclusión. Porque si esto pueden hacerlo los príncipes naturales y populares de los infieles, no se ve por qué razón no puedan hacerlo los príncipes cristianos si son también sus príncipes. Dije: si son príncipes suyos en absoluto, ya que no sería lícito esto en el caso de que hubiesen sido nombrados príncipes con alguna condición. Así, si los sarracenos, que por lo demás son libres fuesen obligados por los cristianos, en virtud del derecho de guerra, a recibir a un príncipe cristiano, pero bajo la condición de que les permita vivir con su religión, entonces afirmo que no se les puede coaccionar a que,

dejando sus ritos, acepten los nuestros, ya que en esta materia no son súbditos, porque no tienen encima otro poder sino el que concedieron al príncipe.

DÉCIMA CONCLUSIÓN: *Por muy legítimo que sea el reino que obtenga un príncipe cristiano sobre los paganos no puede sobrecargarles más que a sus súbditos cristianos, o imponiéndoles mayores tributos, o quitándoles la libertad o con cualesquiera otras opresiones semejantes.* Es evidente, porque el príncipe está obligado a procurar el bien temporal de la república. De donde se sigue que en esta materia no se debe mirar a la utilidad de los otros súbditos, sino solamente a la de la república. Es evidente, porque la república no forma parte de esta felicidad ni se ordena a ella. Igualmente, si el propio rey no hiciese leyes convenientes para sus súbditos, pecaría con plena conciencia y obraría infielmente. Es así que lo mismo debe hacer el rey extranjero. Luego... De donde se deduce que si conviene a aquella república que el oro no salga fuera de la patria, el príncipe obraría mal permitiéndolo. Es evidente por lo dicho. Y se confirma: si el rey permitiese que el oro saliese de España hacia Italia, obraría mal. Luego lo mismo sucede con las demás cosas, supuesto que no haya causa razonable para ello.

DUODÉCIMA CONCLUSIÓN: *Si conviene a los bárbaros acuñar moneda, obra mal el rey que no se lo permite o lo prohíbe.* Y, en general, todo lo que el rey debe hacer para beneficio de su patria, eso mismo debe hacer a favor de los bárbaros a quienes gobierna, aunque ellos no lo tuviesen por ignorancia u otra causa cualquiera. Y todo lo que está obligado a realizar el príncipe cristiano que es natural del país, incluso el elegido por el pueblo, siendo los súbditos cristianos, debe también hacerlo el príncipe cristiano extranjero.

DECIMOTERCERA CONCLUSIÓN: *No basta que el príncipe dé buenas leyes a los bárbaros, sino que está obligado a poner ministros a fin de que las hagan observar. Y hasta que no se llegue a esto el rey no está inmune de culpa, o al menos no lo están aquellos por cuyo consejo se administra el país.* Pues podrían los bárbaros decir algo semejante a lo que los escitas dijeron a Alejandro: Si no eres nuestro rey, ¿quién te ha constituido en juez sobre nosotros? Y si lo eres, debes otorgar beneficios a tus súbditos y no arrebatarles lo que es suyo.

Pero *acerca de la primera y segunda conclusión es preciso considerar* que es condición de la ley el que sea tolerable y razonable, y no basta que verse sobre un objeto bueno. Así, en modo alguno sería ley tolerable la que prohibiese el perjurio bajo pena de muerte o la simple fornicación. Así, en el caso presente, aunque el príncipe legítimo pueda promulgar leyes a fin de acabar con la infidelidad y los ritos de los paganos e introducir el cristianismo, conviene que esto lo haga razonablemente y de manera tolerable, sin gran violencia e incómodo de los súbditos. No sería ley tolerable si inmediatamente sacase a la luz un edicto para que nadie, bajo pena de muerte, rinda culto a Mahoma o a los ídolos, o para que todos adoren a Cristo, o mandase lo mismo bajo la pena de destierro o de confiscación de bienes; sino que ante todo debe darse ocasión a que se instruyan y se les enseñe la vanidad y falsedad de su ley o de sus ritos y sean atraídos hábilmente a escuchar la ley santa de Cristo y se les muestre con ingenio, de modo que vean la probabilidad de ésta y la improbabilidad de aquella ley bajo la cual vivieron engañados. Sería también lícito hacerles fuerza, aunque moderada para que abandonen sus ritos, y más tarde se podría promulgar la ley de destruir los ídolos o de suprimir la religión mahometana; pero nunca con rigor y bajo pena de muerte o destierro, sino con alguna otra de menor dureza. Sería una ley intolerable aquella por la cual un hombre fuese obligado a abandonar la religión heredada de sus padres bajo un castigo tan atroz.

En segundo lugar y principalmente es preciso advertir que se ha de evitar el escándalo no solamente de ellos, sino también de todos los demás. Pues, entre otros, es un argumento no débil a favor de la religión cristiana el que siempre deja libertad a cada uno para que sea cristiano y nunca ejerció la violencia, sino que en toda ocasión actuó sobre los infieles mediante señales y razones. Nos sería arrebatada esta gloria sí comenzásemos ahora a obligar a los hombres para que acepten la ley de Cristo.

En tercer lugar hay que notar y es preciso considerar en sumo grado el resultado de estas medidas. Si de tales leyes es de su-

poner que verdaderamente los paganos se conviertan y no sólo en apariencia, con razón han de aplicarse. Pero sí por el contrario, se teme que han de resistir y no ha de seguirse ningún bien de ello, sino la persecución de los infieles, la confiscación de bienes u otra cosa semejante, y se ha de encender un mayor odio hacia la religión cristiana, no debe promulgarse semejante ley, aunque fuese útil para algunos, porque la ley debe mirar al bien común. Y como es difícil evitar todos estos inconvenientes u otros semejantes, lo mejor es continuar en la costumbre de la Iglesia que nunca obliga a los paganos a que abracen la fe, siempre que entendamos que estas leyes no se promulgan no porque en sí mismas no sean lícitas, sino porque no son convenientes, según la sentencia del Apóstol: *Todo me es lícito, pero no todo conviene* (1 Cor. 6. 12). Pero es cierto, como queda ya dicho, que si sin escándalo, por un simple mandato del príncipe, todos los paganos abandonasen libremente sus ritos, no veo por qué el rey no pueda promulgar tal mandato.

Se arguye contra Antonino, Silvestre, Agustín de Ancona e Inocencio, diciendo que la Iglesia o tiene dominio sobre los infieles o no lo tiene. Si no lo tiene no puede castigarles ni siquiera por sus delitos, aunque sea contra naturaleza. Si tiene dominio y ellos no quieren reconocerlo, puede invadirles sin que haya ninguna otra causa, incluso aunque no hayan cometido ningún delito. Y de este modo la Iglesia podría sin más ocupar todas las tierras de los infieles, y entonces no sería preciso el buscar la ocasión de los pecados contra naturaleza. Consiguientemente, el Ostiense habló más acertadamente que Inocencio y sus seguidores.

Se confirma porque, una vez cometidos los pecados contra naturaleza, el Papa puede castigarlos, y entonces o están los infieles obligados a aceptar este castigo o no lo están. Si no están obligados, se sigue que el Papa no puede castigarlos. Si están obligados, entonces la conclusión se vuelve contra los doctores citados, ya que se trata de un derecho divino positivo, y ellos dicen que en tal caso no se les puede castigar, porque no puede convencércelos, y es que, en efecto, este derecho, es decir, que el Papa es vicario de Cristo es sobrenatural y no

puede demostrarse por prueba alguna natural, como no puede demostrarse que Dios se hizo hombre. Es admirable que los infieles sean obligados a aceptar una de estas verdades más que la otra y que no se les pueda castigar por no recibir a Cristo y sí por no recibir al Papa. En la medida en que confiesen estas verdades no pueden ser castigados.

Igualmente, si la razón que ellos aducen es el que los infieles no pueden ser convencidos de las cosas tocantes a la fe, por lo cual no pueden ser castigados, hay que decir, en contrario, que esto es falso, pues puede convencérseles. Porque no se dice que se ha convencido a alguien cuando se le demuestra que algo es evidente, sino cuando no pueden responder con alguna probabilidad y la ignorancia no les excusa. De este modo pueden ser convencidos los infieles de que la fe cristiana es verdadera.

Igualmente, cuando dicen que puede castigarse a los infieles a causa de sus pecados contra naturaleza, se les responde que o bien entienden como pecados contra naturaleza los que son contra el orden e inclinación de la naturaleza, como la sodomía o el comer carne humana, o bien entienden por ellos todo pecado que va en general contra la ley natural. Si lo entienden del primer modo, hay que replicarles que los infieles pueden ser convencidos tan fácilmente de que el homicidio o el perjurio es malo como de que lo es la sodomía, e incluso aún con más claridad. Si lo entienden de modo general, como pecado contra la ley natural, entonces sería una mera calumnia y fraude para perseguir a los infieles, pues es cierto que entre los mismos fieles siempre hay ciertos pecados permitidos que van contra la ley natural, como la fornicación o la usura. Y entonces no haría falta tanta sutilidad, sino que bastaría decir en absoluto que es lícito perseguir a todos los infieles. Porque es admirable que la fornicación esté permitida entre los cristianos y, sin embargo, precisamente a causa de la fornicación de los infieles sea lícito ocupar sus tierras. No hay ningún fundamento sólido para esta opinión. Fin.

Relección *Sobre los indios*

La relección *Sobre los indios* pertenece al curso de 1537-1538 y fue pronunciada por Vitoria en enero de 1539.[253]

Relección primera. Sobre los indios recientemente descubiertos. El texto que va a comentar es el de San Mateo: *Instruid a todas las naciones en el camino de la salud, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.*

Parte primera. Vitoria advierte, en primer lugar, que en las cosas dudosas hay que consultar "a aquellos constituidos para ello por la Iglesia", esto es a los prelados, predicadores, confesores y desde luego a los teólogos y que la discusión sobre los indios "no corresponde a los jurisconsultos... Y yo no tengo ciencia cierta que para estudiar y definir este punto hayan sido consultados teólogos esclarecidos, como corresponde a cuestión de tanta gravedad". Comienza, como puede advertirse, oponiéndose a los juristas argumentando la tesis de que los bárbaros del

[253] Esta relección aparece dividida en dos o en tres partes según las distintas ediciones. Comencemos por la primera edición que fue la de Lyon realizada por Jacobo Boyer como sabemos en 1557; en ella Boyer, en el volumen II (dicha edición consta de dos volúmenes), presenta *De Indiis Insulandis* (*Sobre los indios que están en las islas*), dividida en *De Indiis Insulandis, relectio prior.* Sumario pp. 283 a 285. En la página 350 Boyer ofrece la parte de la relección en la cual se trata *De titulis quibus barbari potuerint venire in dominium Hispanorum (De los títulos por los cuales los bárbaros pudieron venir al dominio de los españoles)*; la divide por lo tanto en dos partes. En el Sumario de la *relectio prior* reúne lo que actualmente en la edición del marqués del Olivart se presenta como primera y segunda partes. Estas dos partes aparecen en el Sumario de Boyer divididas en 40 cuestiones mismas que en Olivart forman la primera y segunda partes. La segunda parte de Boyer pasa a ser en Olivart la tercera parte. Ambas coinciden en el Sumario, 18 cuestiones. En la edición de Boyer, volumen II, p. 375, aparece una *Relectio posterior* o sea la *De Indis sive de iure belli Hispanorum in barbaros. Relectio posterior (Sobre los indios acerca del derecho de la guerra de los españoles en los bárbaros)* que viene a ser la Relección presentada posteriormente bajo el título *De iure belli (Del derecho de la guerra).*

En la edición de Olivart la relección *Sobre los indios* aparece por lo tanto dividida en tres partes: parte primera, que comienza con el texto de San Mateo: "Instruid a todas las naciones en el camino de la salud..." Parte segunda: *De los títulos no legítimos por los cuales se alega que los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir al imperio de los españoles.* Parte tercera: *De los títulos legítimos por los cuales los bárbaros pudieron venir al dominio de los españoles.*

Antonio Gómez Robledo divide la relección *Sobre los indios* en *De Indios*, primera y *De indios*, segunda, y esta última viene a ser la *Del derecho de guerra.* A su vez el padre Getino la divide en tres partes coincidiendo con Olivart.

Beltrán de Heredia la divide en dos y advierte que la *De iure belli* corresponde al curso de 1538-1539 y que en junio de 1539 fue pronunciada por Vitoria.

Sigo la división realizada por Olivart y las fechas que señala Beltrán de Heredia para la relección *De iure belli.* Esta lectura de la relección *Sobre los indios* ha sido como en las otras comparativa, esto es, comparando el texto de Vitoria en las diferentes ediciones, pero teniendo como base la edición de Boyer.

Nuevo Mundo, "no están sometidos en virtud del derecho humano" esto es, no deben ser juzgados por leyes humanas sino por leyes divinas y en estas últimas los juristas "no son bastante competentes para poder definir". En segundo lugar refiriéndose a los títulos de propiedad, afirma que los bárbaros estaban en pacífica posesión de sus cosas pública y privadamente, "antes de la llegada de los españoles y por lo tanto no pueden ser privados de ellas". Sin embargo, advierte que algunos estudiosos han sostenido "que el título de dominio es la gracia" y que los pecadores y los que están en pecado mortal no tienen dominio en ninguna cosa. Concluye, basándose principalmente en la escritura y en los Santos Padres, que "el pecado mortal no impide ni la propiedad civil ni dominio alguno". "La infidelidad no es impedimento para ser verdadero propietario. Por el derecho divino el hereje no pierde el dominio de sus bienes."

En cuanto al derecho positivo advierte que "aunque conste el crimen (de herejía), no es lícito al fisco ocupar y apoderarse de los bienes de los herejes antes de que se haya pronunciado su condena". "...el hereje puede vivir lícitamente de sus bienes... Que a título gratuito puede enajenarlos, por ejemplo, donándolos".

Luego ni por pecado mortal ni por el de infidelidad los bárbaros pueden ser privados de sus bienes.

Pasa a tratar si por falta de inteligencia y razón pueden, los bárbaros, ser privados de sus bienes. Concluye: "Los insensatos... pueden ser dueños", así como los bárbaros indios que "...no son idiotas, sino que tienen, a su modo uso de razón", pueden ser dueños de sus cosas. Advierte que dichos bárbaros indios, tienen ciudades "...debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, empleos y profesiones... y *todo ello requiere y supone el uso de la razón*",[254] por lo tanto no se les pueden quitar sus propiedades pues "...al llegar allí los Españoles eran pública y privadamente verdaderos dueños".

Enfoca el argumento de si los bárbaros son siervos por naturaleza. Remitiéndose a Aristóteles aclara que nadie es esclavo

[254] Cursivas de la autora.

por naturaleza y que el filósofo griego nunca dijo que "...aquellos que por su naturaleza sean de entendimiento débil pueden ser privados de sus bienes, reducidos a la esclavitud y vendidos como siervos".

Continúa, "lo que planteó Aristóteles es que hay quienes, por naturaleza, se hayan en la necesidad de ser gobernados y regidos por otros".

Concluye: aunque se admitiese "...que estos bárbaros son tan estúpidos e ineptos *como se pretende*,[255] no se inferiría de ello que carecen de verdadero dominio y que por lo tanto hayan de ser incluidos en la categoría de los siervos según el derecho civil".

Sin embargo, plantea que "...por esta razón o motivo (preguntemos ¿cuál razón o motivo?, a la anterior no se le ha concedido la categoría de validez ya que ha dicho "como se pretende" y no como es) hay algún derecho a gobernarlos, según diré luego", por lo tanto partiendo de una ambigüedad pretende llegar a un argumento cierto.

Parte segunda. De los títulos no legítimos por los cuales se alega que los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir al imperio de los españoles.

Primera conclusión: oponiéndose Vitoria al título de que "el Emperador es Señor del Orbe", afirma que "el Emperador no puede hoy arrogarse el dominio de toda la tierra y, por lo tanto, de dichos bárbaros".

La conclusión de Vitoria tiene como base el derecho natural, el divino y el humano. Por el derecho natural y de acuerdo con Santo Tomás, los hombres son todos libres. "Por lo tanto, no hay nadie que tenga por derecho natural el imperio del Orbe." El señorío se ha introducido por el derecho humano, por lo tanto, no es de derecho natural y por lo mismo puede caer en arbitrariedades. En cuanto al derecho divino, afirma Vitoria, que por derecho divino "...no había nadie amo de toda la tierra", lo demuestra por varios argumentos, principalmente recordando que "el pueblo Judío era libre y su ley prohibía a los Judíos reconocer señor alguno extranjero".

[255] Cursivas de la autora.

Oponiéndose a la idea de que el emperador pudiera recibir de Dios una suprema autoridad sobre todos los pueblos, comenta: "Y aun admitiendo que Cristo fuera Señor temporal es una conseja el afirmar que delegara tal potestad al Emperador, porque en toda la Sagrada Escritura no hay mención alguna de semejante hecho ni de tal delegación." Oponiéndose a la idea de que el Papa subdelega su poder en el emperador, critica lo dicho, al respecto, por Agustín de Ancona y Silvestre, calificándolo como "...sandeces, aún más vanas y absurdas".

Por derecho humano, "...tampoco el Emperador es dueño del Orbe", porque por ley no se puede obligar a los que no son sus súbditos a que lo acepten como tal.

Concluye: "Aunque se admitiera que el Emperador fuese el Señor del mundo, esto no le daría derecho a ocupar las provincias de aquellos bárbaros, constituir allí nuevos Príncipes, deponiendo a los antiguos y cobrar impuestos."

Segunda conclusión. En relación con el título no legítimo que defendía el poder temporal del Papa, afirma Vitoria: "El Papa no es Señor civil o temporal de todo el Orbe, si se habla rigurosa y estrictamente del dominio y soberanía civil." Ni en relación con el derecho natural, ni con el humano, ni el divino puede decirse que el Papa tiene poder civil o temporal sobre todos los pueblos del mundo; por lo tanto la doctrina contraria a esto "...es infundada y gratuita".

Insiste en que el Papa no puede transmitir ni conceder poder a los príncipes seculares y que sólo tiene potestad temporal en orden a lo espiritual. El Papa no tiene potestad temporal "...ni en los bárbaros ni en los demás infieles".

Por lo tanto si los bárbaros no quieren reconocer el poder del Papa, éste no tiene derecho a hacerles la guerra, "...ni a apoderarse de sus bienes y territorios".

Vitoria pasa a discutir el título del "derecho de hallazgo o descubrimiento", en relación con el cual se afirmaba que aquellas cosas que no tienen dueño pasan a propiedad del primero que las descubre. Contra esto argumenta: como dichas cosas y bienes tenían dueño, no pueden los españoles tomarlas y por lo tanto, en el caso de los indios, dicho título no es valedero. Basándose en Santo Tomás pasa a afirmar que "los bárbaros,

antes de que alguien les hubiera hablado de la fe de Cristo, no cometían el pecado de infidelidad por no creer en Cristo". En relación con ello plantea el problema de "la ignorancia invencible", concluyendo que aquellos que ignoran que una acción sea pecado "ignoran invenciblemente y tal ignorancia no es pecado". Cita, en relación con lo anterior, las palabras de San Pablo en la Epístola a los Romanos, 10 a 14, "¿Cómo creerán en Él si de Él nada han oído hablar, y cómo oirán hablar de Él, si no se les predica?" Luego, "...para que la ignorancia sea pecado, es decir, vencible, se requiere que haya negligencia... que no se haya querido oír (al predicador) o que habiendo oído no se crea".

De lo cual deduce que los bárbaros "...podrán haberse condenado por sus pecados mortales o por la idolatría, pero nunca por el pecado de infidelidad".

Es más, los bárbaros, por el primer anuncio de la fe cristiana, no estaban obligados a aceptarla y por ello no podían los españoles declararles la guerra. Pero los bárbaros caerían en pecado mortal si amonestándolos pacíficamente los misioneros, no quisieran oírlos; sin embargo aclara Vitoria que a él no le consta "...con certeza suficiente el que la fe cristiana haya sido propuesta y anunciada en la forma últimamente dicha, es decir, en las condiciones que hacen un nuevo pecado al no querer creer", ni que la religión cristiana les haya sido predicada "...en la forma reposada y piadosa que fuerza al asentimiento". Por el contrario, afirma, lamentándose, que ha tenido "...noticias de muchos escándalos, crímenes horrendos y actos de impiedad allí perpetrados", y que aunque muchos religiosos enviados a las nuevas tierras hayan tenido "...vida edificante y ejemplar y diligente predicación... otros, cuya misión es bien distinta, les han estorbado el realizarlo".

Los españoles no pueden hacer la guerra por cometer los bárbaros pecados contra la naturaleza.

Refiriéndose al "requerimiento" afirma que el no aceptar lo dicho en él no justificaba la guerra.

Impugna otro título manejado por los españoles para justificar la guerra; dicho título era el siguiente: "Dios, en determinado juicio condenó a dichos bárbaros a la ruina en castigo de sus abominaciones, y los puso en manos de los Españoles",

afirma Vitoria que es peligroso "...creer en profecías que vayan contra la ley común y las reglas de las Sagradas Escrituras".

Ya para concluir esta parte segunda de su relección afirma que ha señalado e impugnado la falsedad de los títulos manejados por muchos para lograr el "poder" sobre los bárbaros y sus tierras. Confiesa con toda sinceridad, "...yo, en lo que me atañe, digo y declaro que si no existieran otros títulos que los mencionados, lo hecho sería de muy mala señal para confiar en la salvación de los Príncipes que lo ordenaron o, mejor dicho, de la de aquellos encargados de entender de tales asuntos. Porque los Príncipes siguen los consejos de otras personas en los negocios que no pueden examinar por sí mismos". Vitoria formula, con estas palabras, un "yo acuso" a Carlos V y a sus consejeros; pero quizá son aún más duras sus últimas palabras con las que cierra esta parte segunda. Basándose, según informa, en San Mateo, 16, 20; en San Marcos, 8, 36 y en San Lucas 9, 25, dice: "Y téngase presente lo que dice el Señor: ¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si es a costa suya y de su alma, perdiéndose a sí mismo?"

Hasta aquí el gran y meritorio discurso de Vitoria en el que por encima de intereses de "poder" plantea la necesidad de una conducta basada en la moral cristiana y en el derecho natural y de gentes.

Tercera parte. Pasemos a analizarla; me permito anticipar que en ella encontraremos argumentos y proposiciones sumamente sorpresivos y contradictorios en relación con lo dicho en la segunda. En esta tercera parte pasa a tratar *De los títulos legítimos por los cuales los bárbaros pudieron venir al dominio de los españoles.* Plantea ocho títulos que justifican según su criterio, el dominio de los españoles sobre los bárbaros.

A continuación realizo un resumen de cada uno de los títulos y las conclusiones y proposiciones que Vitoria deduce de cada uno de ellos.

Primer título: "El primero puede llamarse el de la sociedad natural y de la comunicación."

La primera conclusión que Vitoria deduce de él, es que los españoles en virtud de dicho título tienen derecho a viajar en las "provincias" de los bárbaros y permanecer en ellas "...mien-

tras no causen daño"; los bárbaros no les pueden prohibir esto ya que el título se basa en el derecho de gentes. La "peregrinación" de los españoles no ofendía ni causaba daño a los bárbaros. Además afirma que éstos no estaban en guerra con los españoles.

La segunda conclusión es que "por derecho natural, son comunes, a todos, el agua corriente, el mar, los ríos y los puertos y por derecho de gentes es lícito atracar en ellos... por lo tanto los bárbaros ofenderían a los Españoles si les prohibieran entrar en sus regiones", según Vitoria sería inhumano y estaría contra el derecho natural y el divino.

Propone la necesidad de comercio entre los bárbaros y los españoles y afirma algo muy importante: que si entre los bárbaros hay cosas comunes a todos ellos y a los extranjeros, no pueden prohibir a los españoles "la participación en las mismas", por ejemplo, "...excavar oro en las tierras comunes y públicas", y de nuevo vuelve a referirse al derecho de gentes que justifica según él lo anterior.

La siguiente conclusión es que los hijos de los españoles nacidos en aquellas tierras tienen derecho a ser ciudadanos de las mismas.

Propone que si los bárbaros

> ...quisieren privar a los Españoles de lo que les pertenece y corresponde por el derecho de gentes, es decir, el comercio y las demás relaciones anteriormente dichas, los Españoles deben ante todo y primero evitar la contienda... pero si a pesar de ello, los bárbaros no consienten a lo pedido y quieren proceder con la fuerza, los Españoles pueden defenderse... y vengarse con la fuerza... y ejercer todos los derechos de la misma.

Ante el ataque era lícito a los hispanos la defensa, pero advierte, la defensa y la guerra "...causando a aquellas gentes el menor daño". Afirma, por un lado, esto es que de parte de los españoles existe el derecho, por la otra ignorancia invencible, "...la guerra puede ser justa para ambas partes".

Concluyendo que si los españoles no pueden conseguir seguridad en la vida cotidiana pueden hacer lícitamente la

guerra: "Esta conclusión es evidente: siendo justo entonces declararles la guerra, habría de ser igualmente lícito usar en ella todos los derechos de la misma", en relación con lo cual propone que lo que se toma a los enemigos en una guerra justa pasa a ser del que lo toma y por lo mismo los cautivos, "...quedan reducidos a nuestra servidumbre". Afirma: "Como por el derecho de gentes los legados son inviolables y los Españoles eran legados de los Cristianos, los bárbaros estaban y están obligados a oírles... y no podían ni pueden rechazarlos en modo alguno." De acuerdo con este primer título los españoles podían ocupar las provincias y propiedades de los bárbaros, "...a condición siempre de no emplear con ellos dolo ni fraude y de no inventar otras causas ficticias de guerra".

Segundo título. Los cristianos tienen el derecho de propagar el Evangelio, "el Papa dio esta misión a los Españoles". Si los bárbaros lo impiden tienen aquéllos el derecho de hacerles la guerra. Sin embargo confiesa que aunque el hacerles la guerra en ese caso "es en sí legítimo en derecho", y que los españoles se vieran obligados a ello, "...no dejo de temer que se adoptasen medidas que fueran más lejos de lo que consentían el derecho y la necesidad".

Tercer título. Si los gobernantes de los bárbaros no aceptaran la conversión de su pueblo al cristianismo habría motivo suficiente para hacerles la guerra, "...y proseguir en todos los derechos de la misma contra los que resultaren pertinaces, usando de todas las facultades que existen en las otras guerras justas".

Cuarto título. Si una gran parte de los bárbaros se había convertido al cristianismo, "...el Papa puede, por fundados motivos, tanto pidiéndolo como no pidiéndolo dichos bárbaros *darlos* a Príncipes Cristianos, arrancándolos a sus anteriores señores infieles... el Papa puede cambiarles el soberano".[256]

Quinto título. Si los bárbaros no quieren dejar sus ritos, "*hay derecho a obligarles a ello por la guerra,* ejerciendo sobre ellos los derechos de la misma".[257]

Sexto título. Afirma Vitoria: si los bárbaros por libre opción, "...comprendiendo la prudente administración y humanidad

[256] Cursivas de la autora.
[257] *Idem.*

de los Españoles, determinaran, tanto los soberanos como los súbditos, tener y aceptar como Príncipe al Rey de España; esto puede ser y sería un título legítimo, aun en el mismo derecho natural".

Séptimo título. Basándose en las guerras intestinas que se daban entre los indios y citando concretamente el hecho de que los tlaxcaltecas pidieron ayuda a los españoles para vencer a los mexicanos, afirma que en casos semejantes podían pedir ayuda a los españoles y de lo que se ganara en la lucha, "...hacer partícipes a los Españoles".

Octavo título. "Tales bárbaros, aunque como antes dijimos no sean del todo idiotas, mucho tienen de ello y es bien notorio que no son realmente idóneos para constituir y administrar una República en las formas humanas y civiles. Para ello les faltan leyes adecuadas, y ni siquiera tienen bien organizadas sus mismas familias." En su larga argumentación Vitoria afirma que dichos bárbaros no tienen estudios, desconocen la mecánica, la agricultura y la industria. Por lo tanto para mejorar sus condiciones de vida sería recomendable que los "Príncipes Españoles... tomaran la administración y gobierno de los mismos".

Debe tenerse en cuenta que en relación con lo anterior se advierten en Vitoria ciertas dudas y reticencia: afirma que "...debe discutirse y considerarse lo que pueda tener de legítimo. En lo que a mí toca, declararé que no puedo afirmarlo; pero tampoco me es posible condenarlo de lleno... Lo acepto como dije, pero haciendo constar que no hago una afirmación absoluta". Sin embargo presenta argumentos para avalarlo, tales como el de la caridad, ya que como dichos bárbaros "son prójimos es necesario procurar su bien". Volviendo al argumento de que "...hay quienes son servidores por naturaleza y que a esta categoría, podría invocarse pertenecen dichos bárbaros, por lo tanto pueden ser gobernados en parte como siervos".

A continuación plantea algo, que como veremos en páginas siguientes, ha sido muy criticado por algunos estudiosos actuales. Afirma que si los bárbaros "...no dieran ocasión de guerra" y no aceptaran "...tener Príncipes Españoles, tendría

que acabarse todo el tráfico y comercio con ellos con quebranto enorme para los Españoles y segura ruina del tesoro de nuestros Reyes, consecuencias todas para nosotros insoportables". Como puede advertirse, lo anterior le parece a Vitoria muy peligroso en cuanto al orden económico y en relación con ello ofrece tres conclusiones: el comercio con los bárbaros no debe interrumpirse. En bien de "...las rentas reales... se podría percibir un impuesto sobre el oro y la plata que se importare de los bárbaros", defiende este derecho ya que "...la navegación a dichas tierras fue obra de nuestros Reyes, y por su autoridad y protección tal comercio existe".

En tercer y último lugar, muy por debajo del problema económico, recuerda la necesidad de que los bárbaros se conviertan al cristianismo, concluyendo que en relación con ello, "...sería no sólo inconveniente, sino también injusto, que nuestro Soberano abandonase la administración y gobierno de dichos territorios".

Y así termina la histórica y célebre relección *Sobre los indios.*

He procurado transcribir con toda fidelidad los argumentos más significativos ofrecidos por Vitoria en cada una de las tres partes en que se divide esta relección.

El lector ha podido advertir la contradicción existente entre, lo dicho por Vitoria, en el fragmento transcrito anteriormente de la relección *Sobre la templanza,* en la primera y segunda partes de la relección *Sobre los indios,* con los argumentos que Vitoria presenta y defiende en la tercera parte de esta última.

Esta contradicción nos ha inquietado a muchos de los estudiosos del pensamiento del dominico. Ofrezco a continuación algunos de los comentarios realizados sobre lo dicho por Vitoria en la tercera parte de la relección *Sobre los indios,* para después presentar un comentario y opinión derivados de mi análisis.

Comenzamos por un contemporáneo de Vitoria, el padre Las Casas. En la *Apología,* cap. 56. p. 375 (edición realizada por Ángel Losada), dice Las Casas: "Además Sepúlveda en confirmación de su impía doctrina, cita al doctísimo Padre Francisco de Vitoria, diciendo que éste aprobó la guerra contra los indios."

Pero añade:

Sepúlveda, para no ser despojado de su propia gloria, que aquel doctísimo Padre jamás profirió los principales argumentos que él aduce.
Ahora bien, quien lea *las dos partes* de la primera relección, fácilmente se dará cuenta de que aquel doctísimo barón: en la *primera parte* propuso siete títulos y católicamente refutó los siete títulos por los cuales la guerra contra los indios puede parecer justa; y en la *segunda parte* adujo *ocho títulos* por los cuales, o por algunos de los cuales, los indios podían entrar dentro de la jurisdicción de los españoles; en los cuales supone, en la mayor parte, ciertas cosas falsísimas para que esta guerra pueda ser considerada justa, cosas que por estos salteadores, que amplísimamente despueblan todo aquel orbe, le fueron dichas a él.
En algunos de estos títulos se declaró un tanto blando, queriendo templar lo que a los oídos del César parecía que había dicho más duramente; aun para los amantes de la verdad, todo cuanto enseña en la primera parte no sólo resulta duro y no sólo es verdadero, sino que está de acuerdo con la religión católica y es verdaderísimo. Y el propio Vitoria nos da a entender esto (en la segunda parte) al hablar en condicional por temor de suponer o decir falsedades por verdades.
Ahora bien como las circunstancias que aquel doctísimo padre presupone son falsas, y puesto que afirma ciertas cosas con timidez, ciertamente Sepúlveda no debió oponer contra mí la autoridad de la doctrina de Francisco de Vitoria que se apoya en falsas informaciones.

Este testimonio es sumamente valioso: en primer lugar por ser de la época; en segundo lugar porque nos viene a confirmar lo ya visto: la contradicción existente en la relección analizada, debiéndose dicha contradicción a la difícil situación y circunstancia social, religiosa, política y cultural en la que vivía Vitoria y sus temores ante el César dado el gran respeto y lealtad que éste le merecía.

Luciano Pereña plantea la tesis de que lo que en verdad pretendía Vitoria (en la tercera parte) era "...defender el monopolio español en América contra las protestas de Francisco I de Francia", el cual nunca estuvo de acuerdo con la repartición de las nuevas tierras realizada por el Papa Alejandro VI.

José Miranda, en su artículo "Vitoria y los intereses de la conquista de América",[258] afirma: "El interés nacional ciega a Vitoria obligándole a salir por un momento de su irreprochable vía lógica. Por no comprometerlo, se ve forzado a ser incongruente y a caer en palmaria contradicción." Se pregunta Miranda: "¿Está justificado el apego de Vitoria al interés nacional?", en cierto modo Miranda lo justifica. Recuerda la circunstancia en la que se encontraba el dominico y concluye: "¿no había de parecerle recusable e ingrato oponer a la entonces grávida y majestuosa realidad del interés nacional las rigurosas deducciones de unos principios abstractos?"

Antonio Gómez Robledo en su "Introducción" a la *Relección Sobre los indios*, disiente, en algunos puntos de lo afirmado por Vitoria, pero lo hace con gran cuidado no queriendo tomar una posición crítica; sin embargo, en momentos es sumamente claro y certero en sus observaciones a la tercera parte de la relección. Amparándose en autoridades y en relación con el título primero presentado por Vitoria, Gómez Robledo comenta que de acuerdo con el derecho de gentes cada nación regula, de acuerdo con sus propios intereses, el comercio y el trato con extranjeros. Recordando lo dicho por Alberico Gentilli[259] afirma que "...la seguridad nacional debe anteponerse al comercio exterior, por ser la primera no de derecho de gentes, como el segundo, sino de derecho natural". Cita también a Luis de Molina,[260] sobre él nos dice:

> ...el cual, no obstante el profundo respeto que siente por el maestro Salmantino disiente resueltamente de él en este punto de la extensión que deba darse al *ius peregrinandi*, de *gendi et negotiandi*. En una página ilustre y de gran modernidad además, sienta Molina la proposición general de

[258] Este artículo fue publicado en *Jornadas* 57 p. 46, El Colegio de México, 1947.
[259] *Advocatio hispánica*, I, XXI (citado por Gómez Robledo).
[260] *Disputationes de bello*. Disp. 105 (citado por Gómez Robledo).

> que una nación no está obligada a compartir con otras, a no ser en caso de extrema necesidad, sus tierras y aguas y sus recursos naturales, con especial mención del oro y la plata de las minas.[261]

Sin embargo, concluye Gómez Robledo: "concordando casi siempre, y discrepando ocasionalmente del ideario de Francisco de Vitoria, lo que por ningún motivo puede ponerse en duda es la sinceridad de aquella conciencia diáfana, tranquila y pura".

Gómez Robledo no hace mención de la defensa realizada por Vitoria, en el octavo título sobre el problema económico a favor de España.

Por su parte Manuel Ma. Martínez en su artículo "Las Casas-Vitoria y la *Bula Sublimis Deus*",[262] critica los ocho títulos aducidos por Vitoria de acuerdo con los cuales los bárbaros podían venir al dominio de los españoles. Juzga a Vitoria, en primer lugar, de carácter tímido y señala que esta timidez ya se advierte en la carta de Vitoria al padre Arcos. Reafirma lo anterior recordando lo dicho por Las Casas a Sepúlveda, en la Polémica de Valladolid,

> ...que no debió de utilizar contra él lo que Vitoria expone en su relección sobre los indios, primero, porque aquel doctísimo padre presupone ciertas cosas falsísimas acerca de ellos; en segundo lugar, por la timidez con que se expresa, y por último porque en la segunda parte (tercera en la edición consultada) de la relección quiso templar lo que en la primera pudo parecer más duro a los oídos del emperador.

En relación con el título octavo opina Martínez:

> Es aquí donde la timidez y vacilaciones de Vitoria se muestran con toda evidencia ... la doctrina expuesta por Vitoria en la *De indis*, no sólo no es segura ni puede admitirse

[261] A. Gómez Robledo, Introducción pp. LXIV y ss.

[262] Manuel María Martínez *et al.*, *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas*, pp. 25. y ss.

> a carga cerrada, sino que es vulnerable por lo general y francamente recusable en varios aspectos fundamentales... Lo raro y para nosotros inexplicable es que tantos y tan notables juristas y teólogos hayan venido ponderando esta relección como la carta magna del derecho internacional o el código peculiar de aplicación a las cuestiones indianas, cuando en realidad las deja todas intactas, sin que su doctrina apenas afecte a la marcha general de la conquista para humanizarla y encauzarla según las exigencias de la moral y del derecho.

Martínez afirma que el genuino y valioso pensamiento de Vitoria se encuentra en la relección *Sobre la templanza* y no en la de *Sobre los indios*; concluyendo su crítica a Vitoria con estas palabras: "Esta es nuestra leal opinión... sin que nadie, hasta ahora, que sepamos, la haya refutado eficazmente."

El padre Ramón Hernández O.P., en su artículo "Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas",[263] analiza los títulos presentados por Vitoria en la tercera parte de la relección *Sobre los indios*. En primer lugar Ramón Hernández afirma que los ocho títulos "...no son ocho argumentos absolutos irreductibles... son como ocho puntos de diálogo"; por lo mismo justifica los ocho títulos "legítimos" dados por Vitoria y no admite que exista ni pueda hablarse de contradicción entre las tres partes de la relección:

> Una interpretación meramente positiva de la tercera parte, dando valor absoluto a sus conclusiones, sería poner en contradicción a Vitoria consigo mismo. No creemos concebible una contradicción tan palmaria en una mente tan lúcida como la de Francisco de Vitoria ...Él ha encontrado (según Ramón Hernández), una base de argumentación válida para ambos interlocutores: los españoles y los indios. De suyo es base argumentación para todas las naciones; *aquí brilla en todo su fulgor la aplicación de su doctrina internacionalista, por él ya construida.*

[263] Publicado en *Ciencia Tomista*, año LXXXIII, tomo CXIX, núm. 389, septiembre-octubre de 1992, pp. 434 y ss.

De hecho Ramón Hernández, como podemos advertir, afirma que Vitoria ofrece "...una *gran riqueza de doctrina internacionalista*: la libre comunicación entre los pueblos, la libertad de los mares...etcétera, etcétera".[264]

Por otra parte, al comentar el título octavo no hace mención al aspecto económico que Vitoria plantea y a la justificación que en su nombre realiza de la permanencia de los españoles en tierras de América.

María de Lourdes Redondo Redondo en su libro *Utopía vitoriana y realidad indiana*, después de realizar una excelente y concreta enumeración de las distintas formas que pueden darse al interior del llamado pensamiento utópico, concluye que el pensamiento de Vitoria debe calificarse como un proyecto realizable, como "utopía realizable", "...consideramos que el proyecto vitoriano puede calificarse de realizable". Afirma la autora: "Es realizable porque parte de la realidad y se dirige a la realidad."[265]

Rodríguez Molinero[266] opina sobre los ocho títulos calificados por Vitoria como legítimos: "precisamente algunos de estos títulos fueron ya examinados antes (por Vitoria) y considerados ilegítimos; si ahora son analizados de nuevo y se estima que son legítimos, es por contemplarlos desde otra perspectiva y dirigidos a otra finalidad".

¿Cuál fue esta *otra perspectiva y finalidad*? Rodríguez Molinero no lo dice expresamente, deja ver, por sus comentarios, que la finalidad de Vitoria era lograr el bien de los indios.

En relación con el título octavo opina que "...alude al estado de subdesarrollo tanto político como cultural", que se daba entre los indios, insistiendo que dicho título lo plantea Vitoria en relación con la "...necesidad de tutela y protección, tanto en lo cultural como en lo administrativo de los pueblos indí-

[264] Cursivas de la autora.

[265] María de Lourdes Redondo Redondo, en las "Conclusiones" que ofrece en su obra, ya citada, afirma: "Dentro de la distinción que hemos establecido en el término *utopía* (Utopía entendida como sueño quimérico irrealizable (U.I), utopía como pensamiento crítico que, por desconocer o alterar la realidad termina convirtiéndose en utopía irrealizable (U.IIb) o utopía como pensamiento crítico que atento a la realidad, intenta transformarla y efectivamente lo consigue (U.IIa); en definitiva, utopía irrealizable o ideología y utopía realizable, consideramos que el proyecto vitoriano puede calificarse de realizable o U.IIa", p. 335.

[266] En su obra *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra. Un legado perenne de la Escuela de Salamanca,* Salamanca. España, 1993.

genas". Concluye que Vitoria se anticipa a la "moderna institución de la tutela"; no menciona el interés económico de España, planteado por Vitoria, y en general justifica los ocho títulos legítimos.

Mauricio Beuchot en su artículo "Las razones de la conquista"[267] realiza una glosa de los ocho títulos legítimos. No los enjuicia, únicamente los presenta respetando las ideas de Vitoria.

Al comenzar su artículo el doctor Mauricio Beuchot expresa un deseo que puede pasar a tener la categoría de consejo: "Ojalá haya de nuestra parte y de nuestros contemporáneos la honestidad necesaria para poder comprender a estos teóricos (aclaramos, los teólogos de Salamanca, entre ellos desde luego Vitoria) antes de enjuiciarlos condenatoriamente"; pues bien, este consejo ha sido una guía en esta investigación: he procurado respetarlo en todo lo que vale.

Al finalizar su artículo concluye Beuchot: "Encuentra (Vitoria) pues, justa la guerra de conquista, pero con sus disquisiciones y modos en que puede llevarse correctamente, y, además de mejorar la suerte de los indios... *entrega a la humanidad como legado una de las mejores piezas de moral y derecho internacional*", y en esto, concretamente en lo que se refiere a la tercera parte de la relección *Sobre los indios*, con todo respeto, disiento del doctor Beuchot.

He procurado presentar con toda fidelidad las opiniones de los anteriores autores sobre la tercera parte de la relección *Sobre los indios* y los "títulos legítimos" por los cuales podían los españoles justificadamente, según Vitoria, ejercer un dominio sobre los indios. En nombre de dicha "fidelidad" he abundado en citas textuales, para evitar la posibilidad de caer en el más mínimo error o tendencia subjetiva, al presentar las opiniones de los autores citados.

Indudablemente existe una contradicción, como el lector ha podido advertir, en el pensamiento de Vitoria entre lo planteado por él en la primera y segunda partes de la relección *Sobre los indios* y lo afirmado y defendido en la tercera parte

[267] Publicado en la revista *Nova Hispania*, núm. 2. México, 1995. Cursivas de la autora.

y esta contradicción se agudiza aún más si recordamos lo dicho en la relección *Sobre la templanza.*

Ahora bien hay algo muy significativo y no tomado en cuenta: al principio de la relección *Sobre los indios*, en la parte primera, Vitoria anuncia que la controversia en relación con los indios tendrá tres partes,

> La Primera se discutirá en virtud de qué derecho quedaron sujetos al poder de los Españoles; en la Segunda qué pueden en ellos los Príncipes de los Españoles en lo que se refiere a las cosas temporales o civiles, y en la Tercera, qué pueden hacer ya dichos Príncipes, ya la Iglesia en las *cosas espirituales y referentes a la religión*, y en ella quedará contestada la cuestión concreta exégeta propuesta;[268]

esta cuestión exégeta a la que se refiere Vitoria era, principalmente, la conversión de los indios. Si atendemos a lo dicho por Vitoria, podemos advertir que según su opinión, dada desde un primer momento en esta relección, es que la tercera parte tratará de "las cosas espirituales y referentes a la religión", y en este punto no concuerda totalmente lo anunciado por Vitoria con lo planteado por él mismo en dicha tercera parte. De los ocho títulos enunciados solamente tratan, en puridad, el problema religioso el segundo y el tercero y aun así en forma muy distinta a como Vitoria lo había planteado anteriormente; los demás títulos se refieren, principalmente, a la defensa del "poder" español en tierras de los indios; ¿qué quiero decir con esto?, que entre lo dicho por Vitoria al principio de esta relección y lo realmente planteado en la tercera parte existe una contradicción evidente, o lo que es lo mismo que Vitoria, por "algo" o por "alguien" cambió lo que se proponía tratar en la tercera parte y que de hecho acaba concediendo más importancia al "poder" que a la evangelización. Precisamente ese "algo" y ese "alguien" es lo que me parece más interesante y necesario de aclarar en lo posible. Esto es, Vitoria quería tratar una cosa y acabó tratando otra, o lo que es lo mismo quería plantear la solución posible a la predicación del Evangelio y

[268] Cursivas de la autora.

acabó planteando problemas en los cuales el "poder" de España era lo principal.

En relación con los ocho títulos legítimos de acuerdo con los cuales podían los bárbaros pasar al dominio y poder de los españoles me permito comentar el primero y el octavo de ellos.

En el primer título, "...el de la sociedad natural y de la comunicación", Vitoria se olvida de la problemática existente entre indios y españoles, olvida la violencia, la guerra e incluso las noticias que él había tenido "...de muchos escándalos, crímenes horrendos y actos de impiedad allí perpetrados", y presenta a los españoles como inofensivas palomas de la paz. Él sabía que esto era falso. Parte de una premisa falsa, la paz entre españoles e indios, para llegar a la conclusión, falsa también y utópica, de que los españoles tenían derecho a viajar por las provincias de los indios, que éstos no les podían prohibir este derecho y que ofenderían a los españoles si llevaran a cabo dicha prohibición.

Por otra parte comete un sofisma al afirmar que "...los bárbaros no se hallan en estado de guerra justa con los Españoles, sino que por el contrario éstos le son *inofensivos e inocentes*".[269] ¿Qué entendía Vitoria por "peregrinación de los Españoles por los territorios de los bárbaros"? ¿Olvidaba acaso la violencia de la conquista?, ¿la imposición del "poder" que él había juzgado como contraria al derecho natural, al humano y al divino? Insistimos, partiendo de bases falsas pretende mostrar una paz que nunca existió. Por alterar la realidad termina planteando una utopía irrealizable.[270]

En este título primero aplica Vitoria el derecho de gentes a una situación de paz inexistente y por lo mismo falsa; situación a la que nunca se refirió en la primera y segunda partes, simplemente porque tal situación no se daba ni existía como tal. Lo dicho por Gómez Robledo en relación con este título viene a confirmar mi opinión de que Vitoria aplica, equivocadamente, el derecho de gentes a un espacio que no le corres-

[269] Cursivas de la autora.

[270] Como podrá advertirse, sigo lo enunciado por María de Lourdes Redondo Redondo sobre utopía, con la salvedad de que no estoy de acuerdo con ella ya que según mi opinión Vitoria plantea una utopía irrealizable alterando la realidad.

ponde; espacio y situación que estaban en relación con el derecho natural pero no con el de gentes y que esta tercera parte no es ni debe tomarse como un ejemplo certero de la aplicación del derecho de gentes a una circunstancia concreta.

En relación con el octavo título, Vitoria afirma que dicho título no puede presentarse como absoluto sino "que debe discutirse y considerarse lo que puede tener de legítimo. En lo que a mí toca declararé que no puedo afirmarlo; pero tampoco me es posible condenarlo de lleno". De nuevo se encuentra la duda, el temor, la ambigüedad y desde luego la contradicción con lo afirmado en las partes primera y segunda.

Habla de una tutela de los españoles sobre los indios con el fin de lograr el bienestar de estos últimos, aceptando con cierta reticencia que "...pueden ser gobernados en parte como siervos".

Pasa a defender el interés económico de España e incluso, a momentos, dicho interés, como ya se ha indicado, se presenta por encima del interés evangelizador. Habla Vitoria de "quebranto" y "ruina" para el tesoro español si cesa el comercio con dichos bárbaros. Se refiere también a las cosas "...que no tienen dueño y son comunes y pueden ser de aquel que las exporte", indudablemente se refiere al oro y la plata. A momentos parece que estamos ante otro Vitoria muy distinto de aquel que conocimos leyendo la relección *Sobre la templanza* y la primera y segunda partes de esta *Sobre los indios*. Me inclino a pensar que Vitoria enunció los ocho títulos legítimos presionado por situaciones y circunstancias que podían convertirse en peligrosas para él. De esto se ha hablado muy poco y, lamentablemente, son insuficientes los testimonios históricos que podían confirmar tal hipótesis, sin embargo existen algunos. Recordemos, de nuevo, la carta dirigida por Carlos V en el año de 1539 al prior del convento de San Esteban de Salamanca, en la que el emperador se daba por muy ofendido por haberse discutido precisamente, en ese Convento, el derecho que la Corona española tenía a las Indias.

A su vez muchos juristas como Gregorio López debieron criticar duramente a Vitoria, todo ello debió dar lugar a un ambiente tenso y difícil de controlar por el dominico. Por otra parte quizá se sintió culpable de haber criticado y negado el

"poder" español en América; seguramente alguien residente en el convento o fuera de él debió aconsejarle la retractación de ciertas proposiciones y conclusiones que, contra el derecho de conquista, había dado con tan seguras y certeras bases jurídicas. No debemos olvidar que en el mes de febrero de 1530 Carlos V había sido coronado por el Papa Clemente VII, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico y que Vitoria se permitía negar años después el poder del emperador sobre el mundo.

En conclusión, fue el temor a la crítica y a la censura imperial el causante principal de los ocho títulos; recordemos sus vacilaciones en relación con el octavo, dudas por demás muy significativas. Sin embargo pasa por encima de ellas para realizar una defensa y justificación del "poder" español. La ambigüedad de sus proposiciones y conclusiones en relación con los ocho títulos presentados y sus contradicciones internas nos descubren a un Vitoria que pretende, a última hora, justificar la conquista con base en una ideología que presenta, en última instancia, dos significativas y contradictorias vertientes: la justificación y necesidad del poder económico y en general la hegemonía de España y un profundo sentimiento religioso que lo conducía a repudiar lo anterior.

Por otra parte de nuevo hago mención a la relación existente entre Maior, el célebre teólogo escocés, y Vitoria y la opinión del primero en relación con el derecho que España tenía a las tierras descubiertas y a sojuzgar a sus habitantes.

John Mair o Maior fue, al parecer, el primer europeo que independientemente de los teólogos y juristas españoles trató el problema de la conquista de América desde un enfoque primordialmente político.[271] Lo hace en su *Comentario a Las sentencias de Pedro Lombardo*. En el *Comentario* al libro IV de *Las Sentencias*, publicado en París en 1508, Maior hace mención

[271] Pedro Mártir de Anglería (1459-1526) escribió las *Décadas del Orbe Novo*. La primera *década* al parecer la redactó entre 1493 y 1510.

Fernán Pérez de Oliva (1494-1531) escribió *Algunas cosas de Hernán Cortes y México y la historia de la invención de las indias*. No se conoce la fecha exacta de la primera publicación. Su texto sobre América está muy lejos de la proyección política que se encuentra en la obra de Maior.

El cardenal Cayetano (1469-1534) reflexionó sobre el problema de los infieles en su *Comentario a la Suma Teológica de Santo Tomás*, 1517-1518.

de Américo Vespucio. Sin embargo el pasaje principal de Maior donde habla sobre las islas de occidente y sus habitantes así como del derecho que tenían a ellas los reyes de España, se encuentra en su *Comentario* al libro II de *Las Sentencias,* distinción 44, Q. 3, folio CLXXXVII,[272] publicado en París por vez primera en 1510 y más tarde en 1519. La edición del *Comentario* de Maior a *Las Sentencias de Pedro Lombardo* manejada en esta investigación es la de 1519.

Me permito transcribir, aun cuando es bastante extenso, el texto de Maior sobre América por ser, en muchos aspectos, sumamente significativo en sí mismo y también en relación con este estudio sobre el pensamiento de Vitoria:

> Pero dices que los españoles encontraron gentiles mansos en el Mar Atlántico, ¿acaso justamente los despojaron del reino, que su rey anterior tenía o de cualquier otro tipo de gobierno que tuvieran? Se responde, como no habían entendido la lengua española, ni admitirían a los predicadores de la palabra de Dios sin el apoyo de fuerte ejército, era necesario que se edificaran aquí y allá ciudadelas fortificadas, para que con el paso de los tiempos, el pueblo indómito se habituara a las costumbres de los cristianos y fueran entendiéndose mutuamente, y porque en todas estas cosas realizadas se requieren grandes gastos que el otro rey no suministra, de aquí que es lícito que se tomen aquellas tierras, porque otro rey lógicamente debe querer esto y entonces una vez que el pueblo se haya hecho cristiano, o el antiguo rey adopta la fe o no: si es lo segundo, dado que podía llegar a la ruptura de la fe, debe ser depuesto... y si un pueblo esto es lo que desea, adopta de buena manera la cristiandad. Pero si supones que el pueblo quiere todavía tener aquel antiguo rey aunque permanezca gentil, es gran inicio de que la fe no es sinceramente aceptada, y entonces no se le debe dejar el reino. Tampoco conviene que el rey infiel mande sobre un pueblo

[272] En este Libro II y en la distinción 44, Pedro Lombardo plantea el problema del poder; tomando este como base, los autores que más tarde estudiaron y comentaron a Lombardo trataron en sus comentarios el problema del poder que los príncipes cristianos podían lograr sobre los infieles.

> cristiano, porque por medio de regalos y honores puede apartarlos de la fe, pero si quisiera tomar la fe, pagando con otras cosas los gastos efectuados, no me parece que deba ser depuesto, y esto si fuera prudente, a no ser que se tema su vuelta a la infidelidad. Si existiera otro gobierno distinto al real, el que conquista aquella isla puede cambiarlo, y es digno por la implantación de la fe que el mismo conquistador tome el reino. Aún hay otra cosa: aquel pueblo del otro lado y más allá del Ecuador viven bestialmente y viven hombres muy feroces, como dice Tolomeo en el cuadripertito, y ya esto es claro por experiencia que el primero que los ocupa justamente los gobierne, porque por naturaleza son siervos, como es claro en los capítulos tercero y cuarto del libro primero de la *Política*. El filósofo dice: *Es claro que unos son por naturaleza siervos, otros libres... y es justo que uno sirva a otro que sea libre, y conviene que obedezca ese imperio, porque es innato también dominar.*

Las palabras de Maior vienen, en primer lugar, a confirmar el impacto que el descubrimiento de dichas islas de América y de los hombres que en ellas habitaban produjo en los intelectuales de la época. Existían unos hombres cuya condición no se contemplaba al interior del marco conceptual que ofrecían el derecho positivo y el derecho divino, solamente al interior del derecho natural; esto es, como seres humanos tenían cabida; sin embargo, recordemos que algunos autores les negaron la humanidad, ¿qué hacer con ellos?, ¿en qué categoría situarlos? Maior los respeta menos que a los infieles, mahometanos, turcos y sarracenos y que a los herejes, pues en relación con los anteriores admite, en cierto modo, el derecho que tienen de propiedad, mientras que a estos hombres hallados en las tierras descubiertas se les niega todo derecho por su naturaleza "bestial" y "feroz". Maior no tiene en cuenta que el hombre americano no había atacado ni ofendido al español ni al europeo, esto como sabemos lo tuvo Vitoria muy presente y en general los teólogos españoles. En segundo lugar afirma que la Iglesia puede transferir el dominio: "La Iglesia por causa racional... puede transmitir el dominio." Admite la vio-

lencia como auxilio en la predicación del Evangelio y afirmando la naturaleza servil del hombre americano concede que debe quedar bajo el poder de los reyes de España. Asimismo, plantea claramente el problema económico al decir que por los gastos sufridos pueden tomarse aquellas tierras recientemente descubiertas.

Por otra parte acepta la transferencia de dominio realizada por la Iglesia y defiende la soberanía de los reyes de España, no sólo en relación con América, sino en relación con los hechos ocurridos hacía años en España y en este punto parece apoyar, como también lo hizo anteriormente, la hegemonía del poder español frente a otros reyes europeos, asentando esto en nombre de la paz entre los príncipes.

> Después de sacados los moros de la parte restante de España, de los alrededores de Granada, fue explicable que los castellanos tomaran la ciudad de Granada. Y por lo demás ningún otro rey diferente del castellano debía poner la mano en esto, porque esto hubiera sido colocar la guadaña en cosecha ajena. Y cuidándose de dispensar el semillero de riña entre príncipes cristianos, los príncipes de Castilla y Lusitania se atribuyeron varias regiones de África para que si pudieran conquistarlas no naciera entre ellos el deseo de guerra.

Después de la lectura de Maior puede llegarse a ciertas conclusiones. Maior no trata el problema americano con la extensión que lo hace Vitoria; su estilo y exposición de los hechos no presenta la maestría, rigor y claridad que se encuentra en los textos de las relecciones; admite, sin discusión, el "poder" del hombre "civilizado" sobre el indígena americano; sin embargo, en relación con esto, debe tenerse en cuenta que cuando Maior expone sus ideas sobre las tierras "encontradas", todavía no se conocían las grandes civilizaciones del Perú, la maya y la azteca.

A pesar de su tendencia hacia el imperialismo Maior no admite que el emperador sea señor de todo el orbe; y tampoco admite la autoridad absoluta del Papa en el espacio puramente temporal.

Ahora bien, ¿puede establecerse una relación en cuanto a América entre lo propuesto por Maior y lo propuesto por Vitoria? El padre Pedro Leturia en su muy interesante artículo "Maior y Vitoria ante la conquista de América"[273] afirma que no hay "dependencia genética" entre Maior y Vitoria; sin embargo añade: "...negar dependencia genética no es excluir el paralelo ideológico que el historiador puede y debe establecer entre autores cercanos. Y este paralelo es en nuestro caso instructivo".

Según Leturia los dos autores coinciden en tres puntos fundamentales:

a) negar al emperador un poder mundial absoluto y al Papa un poder civil;
b) reconocer en el Papa el poder de otorgar a ciertos príncipes cristianos la tarea de cristianizar así como la de conquistar a infieles, sarracenos y tártaros;
c) conceder a los gentiles verdadero dominio político y propiedades.

Las diferencias entre uno y otro autor, según Leturia, son las siguientes: en primera instancia afirma:

> ...media un abismo entre Maior y Vitoria. Maior plantea el derecho de una primera ocupación y construcción de fortalezas para apoyar, si fuera necesario, al misionero con las armas. Vitoria niega el derecho de una primera ocupación. Asimismo Maior reconoce el título de la necesidad de civilizar a las razas inferiores. Vitoria únicamente propone la guerra para evitar la idolatría y los sacrificios humanos. Maior reconoce y defiende la "utilidad" que de la tarea "civilizadora" debían obtener los españoles;

según Leturia, Maior justifica la esclavitud. Vitoria no. Concluye Leturia afirmando que "media un abismo" entre los dos

[273] Pedro Leturia, "Maior y Vitoria ante la conquista de América", lección pronunciada en el cursillo de invierno de *La Cátedra de Fray Francisco de Vitoria* en la Universidad de Salamanca, el día 29 de enero de 1931 y publicada en *Estudios Eclesiásticos*, revista trimestral, año 11, núm. 41, facs. 1, enero de 1932, tomo II, Madrid. Este artículo aparece también publicado en el *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 1930-1931.

teólogos. Maior "ha dejado la ruta misional teológica y se ha sumergido en la teoría clásica del imperialismo". Vitoria no.

Atendiendo a lo expuesto por Maior y cotejándolo con la tercera relección *Sobre los indios* de Vitoria llego a conclusiones muy distintas a las de Leturia sobre las diferencias que pueden establecerse entre ambos teólogos.

Indudablemente, y Leturia lo afirma, Vitoria leyó los comentarios de Maior a *Las Sentencias de Pedro Lombardo,* ya que en los años que se publicaron dichos comentarios Vitoria se encontraba en París. En sus relecciones, Vitoria no cita a Maior pero sí en sus comentarios a la I-II y a la II-II de Santo Tomás, donde la mayoría de las veces se muestra de acuerdo con lo dicho por el teólogo escocés. En cuanto a las diferencias no son tantas según mi opinión. Me inclino a pensar que al dictar Vitoria la tercera parte de la relección *Sobre los indios* tuvo muy presente lo dicho por Maior sobre América y que fue éste, en cierto modo, una guía para sostener los títulos presentados como legítimos. Si Maior habla de la necesidad de construcción de fortalezas y de la necesidad del ejército, recordemos que Vitoria en la tercera parte, primer título, quinta proposición, admite el derecho de los españoles a "amunicionarse y construir fortificaciones y si llegan a ser ofendidos pueden vengarse con la guerra". Además, Vitoria justifica el derecho de ocupar aquellas tierras alegando que "como por derecho de gentes los legados son inviolables y los españoles eran legados de los Cristianos... los Españoles pudieron ocupar las provincias y posesiones de los bárbaros" (primer título).

Asimismo Vitoria, en varios de los títulos presentados como legítimos, reconoce y admite la necesidad de civilizar a los habitantes de las nuevas tierras prohibiéndoles "tan nefandos crímenes" (quinto título). Vitoria reconoce y defiende las utilidades que los españoles pueden tener en relación con los bienes de los indios. Recordemos el octavo título en el que Vitoria plantea que si "...los bárbaros no dieran ocasión de guerra y rehusasen tener Príncipes Españoles tendría que acabarse todo el tráfico y comercio con ellos con quebranto enorme para los Españoles y segura ruina del tesoro de nuestros reyes"; tengamos presente que Vitoria habla de un impuesto sobre la plata y oro que se importase y de la utilidad que deben

obtener los reyes de España ya que "por su autoridad y protección tal comercio existe".

Si Maior justifica la esclavitud, Vitoria, advirtiendo "no hago una afirmación absoluta", pasa a reconocer que "hay quienes son siervos por naturaleza y que a esta categoría podría invocarse pertenecen dichos bárbaros y que, por lo tanto, pueden ser gobernados en parte como siervos" (octavo título).

He intentado demostrar que en última instancia, sí puede descubrirse un "paralelo ideológico" entre Maior y lo planteado por Vitoria en la tercera parte. Es oportuno recordar que Las Casas sí se opuso enérgicamente a lo dicho por Maior. La crítica que realiza de las ideas, que sobre el dominio español en América ofrece el teólogo escocés tienen todavía, actualmente, una proyección en el campo teórico del derecho y en la práctica política contra el colonialismo.

Fray Bartolomé de Las Casas en sus escritos cita varias veces a Maior criticando sus opiniones, así lo hace en el *Tratado octavo*[274] publicado en 1552; pero sobre todo en la *Apología*,[275] dice textualmente: "Los calumniadores de los indios se apoyan también en lo que... escribió Juan Maior."

Afirma Las Casas:

1. que Maior se equivocó plenamente cuando supone que los indios no recibieron a los predicadores y que por ello necesitaban apoyo militar;
2. se equivoca cuando concediendo que aquellos reinos son propiedad de los indios asegura que los reyes indios deben ser despojados de ellos;
3. sobre la bestialidad de los indios, comenta Las Casas: "De aquí si no me equivoco, sacó su veneno Sepúlveda. Me admira que Juan Maior tan fácilmente haya dado crédito a los que con desvergonzadas mentiras nos presentan a los indios como estúpidos y fieros... No está bien que un teólogo como Juan Maior se precipite a dar su parecer en cosa de tanta monta... Maior se nos muestra como total-

[274] Bartolomé de Las Casas, *Tratados*, p. 1053.

[275] *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas. De Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, cuarta parte, "Respuesta al argumento de Sepúlveda", cap. 3.

mente ayuno en cuestiones de derecho y cuando trata de los hechos se equivoca de medio a medio.

Concluyendo: "¡Vaya a paseo J. Maior con sus sueños, pues ignora el hecho y el derecho!" Pocas veces se ha tenido en cuenta la importancia de esta crítica a Maior.

Las Casas ofrece cinco argumentos en relación con lo dicho por Maior:

1o. Si el pueblo se convierte al cristianismo y su rey no lo acepta, dicho rey debe ser destronado. Distingue Las Casas en Maior, error de *hecho* y error de *derecho*. De acuerdo con el primer error desconoce Maior los hechos; de acuerdo con el segundo error el rey no puede ser forzado a aceptar la fe; es hipotético que dicho rey cause un daño a la fe y en el campo del derecho no puede actuarse hipotéticamente.

2o. argumento de Maior: El príncipe pagano debe ser privado de su jurisdicción.

Responde Las Casas: "La jurisdicción de todos los príncipes es de derecho natural y de derecho de gentes y divino, los súbditos deben respetarlo. Todo cristiano debe obedecer a su príncipe aunque sea infiel (San Pablo). Durando en su comentario al primero de *Las Sentencias*.

Los reinos existen por derecho de gentes derivado del derecho natural; la distinción entre fiel e infiel es de derecho divino, el cual no anula al derecho humano derivado del derecho divino... "la infidelidad considerada de manera absoluta no anula la jurisdicción del príncipe infiel sobre los súbditos fieles."

3o. argumento de Maior: El pueblo convertido voluntariamente al cristianismo debe desear el destronamiento de su príncipe.

Respuesta: "No siempre, si el príncipe se ha portado bien con ellos, además puede confiar en que su príncipe se convierta."

4o. argumento de Maior: Si los pueblos de los indios son gobernados por el régimen de tipo "república", ésta debe ser despojada de su imperio.

Respuesta: Si es injusto destronar a un rey, más injusto es quitar el poder a la "república", ya que ese poder "es más natural que el del rey, pues el imperio de éste tiene su origen en el consentimiento de la república".

5o. argumento de Maior: La bestialidad de los indios.

Respuesta: Lo que atribuye a Tolomeo es falso. "Tolomeo jamás conoció a nuestros indios; ¿cómo los iba a mencionar?"

Relección *Sobre el derecho de la guerra*

Por último paso a tratar la relección de *Iure Belli* o *Sobre el derecho de guerra.*[276] Vitoria expuso esta relección al final del curso de 1538-1539, el 18 de julio de 1540, siete años después de que Sepúlveda escribiera su *Demócrates primero o Diálogo de la conformidad de la milicia con la religión cristiana* y año y medio después que la relección *Sobre los indios.*[277]

En este apartado se analizan también otros textos de Vitoria, que son: su comentario a la *Quaestio 40 de bello*, que al parecer expuso Vitoria en el curso de 1534, y sus opiniones

[276] Aproximadamente hacia el año de 1608 Francisco de la Peña, profesor de derecho civil en la Universidad de Bolonia planteó la duda sobre la autenticidad de esta relección. Actualmente Luciano Pereña no está de acuerdo con lo anterior; afirma que para imprimir esta relección se ha seguido el texto del manuscrito de Palencia: "El manuscrito de Palencia se conserva en la biblioteca capitular de la Catedral. El texto es de una calidad indiscutible. Se ha considerado como el mejor de las relecciones y parece copiado, al menos en parte, del original si hemos de dar crédito a las afirmaciones de su amanuense. La *Relectio de iure belli* fue copiada por Fray Juan de Heredia y ciertamente antes de 1542... fue copiada en el mismo convento de San Esteban, estando en él Francisco de Vitoria, y parece claro que tuvo a su disposición el original... Vitoria pudo dictar el texto a su amanuense." Asimismo, advierte Pereña que la opinión de Francisco de la Peña sobre la inautenticidad del manuscrito se debe a que de la Peña quería "quitar fuerza a los argumentos de Vitoria" y que por lo mismo ponía "en tela de juicio la paternidad vitoriana de las Relecciones, además de realizar un ataque constante a Vitoria, Soto, Cano, Sotomayor y Covarrubias". En todo esto, aclara Pereña, movía a De la Peña el interés de los juristas y canonistas de la curia los cuales siempre se opusieron a la posición "antiviolencia" de Vitoria y a las críticas al poder imperial realizadas por el dominico. Al respecto puede consultarse el "Estudio preliminar" de Pereña a la relección *De Iure Belli.*

[277] Es oportuno señalar que en general el contenido del texto de Vitoria, en esta relección *De iure belli* y el de Ginés de Sepúlveda en el *Demócrates primero o Diálogo de la conformidad de la milicia con la religión cristiana,* en el que plantea una defensa y exaltación de la guerra pretendiendo conciliarla con una posición cristiana, aun cuando en ellos pueden advertirse ciertas coincidencias son, sin embargo, diferentes en forma y en los fines que uno y otro se proponían alcanzar y por lo mismo en su contenido. El *Demócrates primero...* se publicó en Roma en 1535.

Sobre la sedición y *Sobre el tiranicidio*[278] que guardan una relación cronológica con *De Iure Belli.*

Según las propias palabras de Vitoria la relección *De Iure Belli* es continuación de la relección *Sobre los indios*, aun cuando, como podrá advertirse, pasa a tratar en ella cuestiones relacionadas con la situación europea, sin embargo, en esta relección *De Iure belli* Vitoria propone y reafirma conclusiones que guardan una estrecha relación con lo afirmado por él en la última parte (tercera parte de la relección *Sobre los indios*). Como podrá advertirse Vitoria se opone a veces a lo afirmado en dicha última parte.

Pasemos al texto de la Introducción en el que establece la relación entre ambas relecciones:

> La posesión y ocupación de aquellas provincias de los bárbaros que llamamos indios parece admitir en última instancia una posible justificación principalmente por el derecho de guerra. Por eso, tras la amplia discusión en la primera relección sobre los títulos, justos o injustos, que los españoles pueden alegar sobre aquellas provincias, me ha parecido conveniente añadir una discusión, breve sin duda, *Sobre el derecho de guerra para completar la relección anterior.*[279]

Es necesario tener presente que en los años en que ofrece esta relección a sus alumnos de la Universidad de Salamanca, se daban situaciones y coyunturas de guerra preocupantes para una personalidad que, como la de Vitoria, sentía y vivía profundamente la trayectoria política española. Por lo mismo Vitoria analiza con rigor aquellas situaciones en las que el poder y la violencia se alejan de presupuestos axiológicos vigentes al interior de una moral cristiana. El problema *del poder* se presenta de nuevo en esta relección, lo interesante es ver cómo el dominico español lo relaciona y justifica, a veces un tanto utópicamente con la vida y los valores cristianos. La dualidad poder-cristianismo, humanismo-violencia, justificación y con-

[278] Estos textos los reúne Luciano Pereña en *Francisco de Vitoria. Relectio de iure belli* o *paz dinámica. Escuela Española de la Paz. Primera generación*, 1526-1560.
[279] Cursivas de la autora.

dena de los hechos violentos se encuentra siempre en el pensamiento político de Vitoria, planteando una relación dialéctica que pretende justificarlos.

Indudablemente, Vitoria sentía una gran preocupación e inquietud ante las guerras entre Francisco I, rey de Francia y Carlos V, pero también le preocupaba lo afirmado por él mismo en la tercera o última parte de la relección *Sobre los indios*, en relación con el poder de España sobre las nuevas tierras de América y sus habitantes.[280]

Ante las circunstancias históricas Vitoria asume su responsabilidad de teólogo analizando las actuaciones y fines de los reyes cristianos con la mayor objetividad.

Plantea cuatro cuestiones principales en esta relección *De Iure Belli*:

> *Primera: ¿Es totalmente lícito a los cristianos hacer la guerra?*
> *Segunda: ¿En quién reside la autoridad legítima para declarar y hacer la guerra?*
> *Tercera: ¿Cuáles pueden y deben ser las causas de una guerra justa?*
> *Cuarta: ¿Qué actos y en qué medida están permitidos en una guerra justa a los cristianos contra sus enemigos?*

En relación con la *cuestión primera*, analiza varias opiniones según las cuales a los cristianos no les está permitido hacer la guerra, incluso aquello de Lutero en la que "niega ser lícito a los cristianos tomar las armas ni siquiera contra los turcos"; sin embargo, basándose en San Agustín, Santo Tomás, en el *Decreto* de Graciano y en el concepto de ley natural admite la licitud de la guerra "ofensiva y defensiva" en los cristianos ya que el fin de la guerra "es la paz y la seguridad de la república".

[280] En el año de 1517 Carlos de Habsburgo subía al trono de España como Carlos I (Carlos V de Alemania). En 1515 Francisco I recibía la corona de Francia. Viejas rencillas familiares y políticas los conducen a mantener guerras constantes entre ambos reinos. En la primera de ellas Carlos vence a Francisco I en la batalla de Pavía, 1525, cayendo el rey francés prisionero. La paz se firma en Madrid en 1526. Carlos V reclamaba el ducado de Borgoña, que había pertenecido a su abuelo, parando el poder de Luis XI. Por su parte Francisco I renunciaba a varios territorios y ciudades como el Milanesado, Génova, Flandes, el Artois, Tournai. Sin embargo, este tratado no fue respetado por el rey de Francia.

En relación con la *cuestión segunda,* plantea varias proposiciones. En la primera analiza la licitud de la defensa personal en relación con lo cual afirma que "aun cuando por derecho natural no fuera lícito matar para defender la hacienda, parece que el derecho civil lo ha hecho lícito. Y desde luego esto, evitando el escándalo, parece lícito en realidad no sólo a los seglares sino también a los clérigos y religiosos". Observemos que Vitoria vuelve a subordinar, en algunos aspectos, el derecho natural al derecho civil.

En la segunda proposición afirma que "cualquier república tiene autoridad para declarar y hacer la guerra". En primer lugar advierte que en este punto existe una diferencia entre la persona privada y la república; en la primera la defensa debe ser en el momento preciso en que ocurre el hecho de ofensa por el contrario; la república o comunidad perfecta tiene autoridad "no sólo para defenderse sino también para castigar las ofensas inferidas a ella y a los suyos". Por lo tanto las repúblicas que están bajo un mismo príncipe tienen autoridad para declarar la guerra, sin autorización del príncipe o señor "común único", lo mismo ocurre con los reyes que están sujetos al

---

El Papa Clemente VII y el cardenal Wolsey protegieron a Francisco I. Poco tiempo después el papa constituye la Liga de Cognac, entre Francia, Venecia y Florencia. Comienza la *segunda guerra* Carlos V manda a Italia un ejército dirigido por el condestable Carlos de Borbón y por el caudillo alemán G. Von Frundsberg. Por cuestiones económicas, falta de paga, este ejército está sumamente descontento, Frundsberg se retira de la contienda y queda como único jefe Carlos de Borbón el cual ofrece al ejército que al llegar a Roma podrán apoderarse de las riquezas de la ciudad. El 5 de mayo de 1527 las tropas comandadas por Carlos de Borbón llegan a Roma. Carlos es herido y muere. El ejército entra a Roma y la ciudad fue saqueada cometiendo el ejército las peores atrocidades. Carlos V declaró que él *no* tenía responsabilidad en el saqueo de Roma. En el mes de julio de 1529, se reconcilió con Clemente VII, mediante el tratado de Barcelona en el que se comprometía a devolver al Papa los Estados Pontificios y aseguraba su postura de lucha contra el luteranismo.

Francisco I siguió la guerra contra Carlos V; por fin terminó esta guerra con el tratado de Cambrai o Paz de las Damas en 1529.

Los ataques de los turcos venían amenazando a Europa desde hacía años. Después de "la Paz de las Damas", Carlos V pensó en unir a toda Europa con el fin de oponerse al peligro que representaba el poderío otomano. Carlos V había obtenido un triunfo sobre los turcos en Túnez. Las monarquías europeas desconfiaron de la idea de unión planteada por el emperador, se temía que deseara imponer un poder universal sobre toda la cristiandad.

Seguían los problemas entre los reyes de Francia y España. Francisco I en el año de 1536 llevó a cabo una alianza política con Solimán el Magnífico. Por este hecho comenzó la *tercera guerra* entre España y Francia. Francisco I deseaba la coexistencia pacífica entre cristianos y turcos, oponiéndose Carlos V a esta idea.

emperador, porque "la república debe bastarse a sí misma, pero no se bastaría si careciese de esa libertad y competencia".

Es necesario recordar, aun cuando parezca repetitivo, la definición de república que da Vitoria: "república o comunidad perfecta es aquella que constituye por sí misma un todo unitario y no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, parlamento propio y magistrados propios, como lo son el reino de Castilla y de Aragón y otros por el estilo". Vitoria admite la existencia de repúblicas perfectas bajo un mismo príncipe, afirmando que ellas pueden hacer la guerra sin autorización del príncipe superior. Este planteamiento de república como "comunidad perfecta", independiente, en cierto modo, de un "príncipe superior" es sumamente interesante, pues Vitoria, con ello, pese a la herencia medieval, está planteando la idea renacentista de estados independientes.

Distingue la república perfecta del poder que pueden llegar a tener ciertos reyezuelos "que no mandan en una república perfecta sino que forman parte de otra república (éstos) no pueden declarar ni hacer la guerra, como por ejemplo, el duque de Alba o el conde de Benavente. Sus territorios forman parte del reino de Castilla y por consiguiente, no constituyen repúblicas perfectas sino truncadas". Sería muy interesante que Vitoria abundara más en ejemplos que vinieran a afirmar su propuesta así como en caracterizar más extensamente a aquellas repúblicas "truncadas". Sin embargo, con gran sentido histórico, afirma que lo anterior está en relación con el "derecho de gentes o humano" y que la costumbre, podría confirmarse con la experiencia, "puede dar facultad para hacer la guerra" aun a las repúblicas imperfectas.

Dos planteamientos modernos realiza aquí Vitoria: uno, la idea de estados independientes; otro, la importancia de la costumbre relacionada indudablemente con la historia, esto es, la experiencia y la historia como maestras y guías en lo político.

En cuanto a la *cuestión tercera, ¿Cuál puede ser la razón y causa de una guerra?,* plantea en su solución cinco proposiciones.

Primera proposición: "La diversidad de religión no es causa para una guerra justa." Señala que este punto lo demostró

ampliamente en la relección anterior, esto es en la relección *Sobre los indios*. "En ella impugnamos el cuarto título que podía alegarse para apoderarse de los bárbaros, esto es, porque no quieren recibir la fe cristiana." Existe una contradicción, como ya se ha señalado al analizar la relección *Sobre los indios*, entre esta primera proposición y lo afirmado en la tercera parte de dicha relección,[281] concretamente en el *segundo título* y en el *quinto*, de los ocho que justificaban, según su criterio, el dominio de los españoles sobre los bárbaros americanos. Es necesario analizar con cuidado lo dicho por Vitoria en uno y otro texto porque en estos pasajes nos encontramos con las ambigüedades características del pensamiento del dominico, pues aun cuando a momentos sus opiniones son tajantes, sin embargo en otros aparecen mediatizadas y ambiguas.

En el *segundo título*, tercera parte de la relección *Sobre los indios* afirmaba: "Los Cristianos tienen el derecho de propagar y anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros... enseñar a los *que quieran oírles*"[282] y en el *quinto título* recordemos que señala que "se puede obligar a los bárbaros a desistir de semejantes ritos y si no quieren hacerlo, hay derecho a obligarlos a ello por la guerra y ejerciendo sobre ellos los derechos de la misma". La ambigüedad en este pasaje es clara: Si todo rito es un proceso naturalmente lógico de cualquier religión, combatiendo con la guerra el rito, se combate a la religión a la cual pertenece dicho rito. Asimismo, en relación con este segundo título en la *conclusión cuarta*, recordemos que Vitoria afirmó:

> Si los bárbaros tanto los señores como las multitudes impidieran a los Españoles anunciar libremente el Evangelio, los Españoles, después de razonarlo bien para evitar el escándalo y la brega pueden predicarlo... *y si para esta obra es indispensable comenzar o aceptar la guerra podrán hacerla en lo que sea necesario para la oportunidad y seguridad de la predicación del Evangelio*[283]

[281] Consúltese el segundo apartado del capítulo 4 de esta investigación.
[282] Cursivas de la autora.
[283] *Idem*.

y líneas más adelante añade que si los "bárbaros" no permiten la predicación del Evangelio "harían una ofensa a los Españoles y en ella tendrían éstos una justa causa de guerra".

Estoy consciente que en relación con lo anterior puede objetarse que en esta relección *Sobre el derecho de guerra* cuestión tercera, Vitoria se refiere a que "la diversidad de religión no es causa para una guerra justa" y que en la relección *Sobre los indios,* tercera parte, se refiere a "si permiten o no los bárbaros, la predicación del Evangelio". Sin embargo, ambas cuestiones están tan esencial e íntimamente relacionadas que vienen a ser una y la misma y que toda religión contraria a la dominante (la católica), como era el caso en aquel momento de la historia, implicaba una predicación y si ésta no era permitida la guerra podía justificarse, según lo dicho por Vitoria en la tercera parte, no así en la segunda parte de dicha relección.

Además es necesario tener en cuenta que en esta relección *Sobre el derecho de guerra,* Vitoria remite al lector en la *primera proposición* de la *cuestión tercera,* cuando afirma que "la diversidad de religión no es causa para una guerra justa" a la segunda parte de la relección *Sobre los indios* en la que trata "De los títulos *no* legítimos por los cuales se alega que los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir al imperio de los Españoles", por lo mismo es evidente que se está oponiendo a lo dicho, sobre la misma cuestión, en la tercera o última parte de la relección *Sobre los indios.*

Continuando este análisis de la relección *Sobre el derecho de guerra,* en *la segunda proposición* de la cuestión tercera afirma que "no es justa causa de guerra la expansión territorial del imperio".

Tercera proposición, "Tampoco es causa justa de guerra la gloria o cualquier otra utilidad privativa del príncipe". En esta proposición Vitoria expone tres ideas importantes, que ya conocemos, pues las ha planteado en otras relecciones:

El príncipe está obligado a mantener el orden en la república y a procurar su bien, por lo mismo no debe actuar de acuerdo con sus intereses particulares; aclara que precisamente esto lo distingue del tirano; Por otra parte afirma, siguiendo lo dicho por Graciano en el *Decreto,* que el príncipe ha recibido

la autoridad de la república y que las leyes deben promulgarse "para utilidad común de los ciudadanos", por lo mismo concluye que la guerra debe procurar una utilidad común a la república y no exclusivamente al príncipe.

Aprovecha está cuestión para reafirmar sus ideas de justicia, respeto y autodeterminación política en relación con el ciudadano, esto es, el propio ciudadano debe ser consciente de ellas ya que las tiene por sí mismo, esto es, por su propia naturaleza humana.

> Los señores usan de los esclavos en interés propio y no para utilidad de los esclavos; los libres en cambio, existen en razón de sí mismos y no por razón de los otros. Por consiguiente, el que los príncipes abusen de los ciudadanos, obligándolos a alistarse en el ejército y a pagar impuestos de guerra no por razones de bien público sino por intereses particulares, es convertir a los ciudadanos en esclavos.

Estas admirables palabras de Vitoria, tuvieron, en relación con la circunstancia histórica en que las pronuncia, una gran importancia y proyección social y política. Proclamándose contra el absolutismo da por supuesto que por encima del "poder" está el hombre y su derecho de autodeterminación. En cierto modo lo dicho en este punto por Vitoria cuestionaba el poder absoluto de Carlos V. Concluye en la cuarta proposición que solamente existe una causa de guerra justa: la injuria recibida, pero advierte no una injuria cualquiera. Volviendo a San Agustín, a Santo Tomás y a San Pablo reafirma su opinión.

El contenido de esta relección me conduce cada vez más a confirmar la hipótesis que me permití plantear al principio de este análisis crítico: ¿Le angustiaba a Vitoria lo dicho por él en la tercera parte de la relección *Sobre los indios*?, ellos (los indios) no habían venido a injuriar ni a ofender a los españoles, por lo mismo, la guerra de conquista, ¿era acaso justa en sí misma? De aquí la relación existente, como él mismo advierte, entre ambas relecciones: la de *Sobre los indios* y ésta, donde analiza *el derecho de guerra*.

Paso a analizar la *cuestión cuarta*, que en esta edición consultada aparece dividida en dos partes, *primera* y *segunda*. En la *parte primera* plantea y resuelve 10 proposiciones.

Primera proposición: "En guerra justa es lícito hacer todo lo que sea necesario al bien público y para defensa del bien público." Esta proposición la juzga evidente por sí misma.

Segunda proposición: "En guerra justa es también lícito recuperar las cosas perdidas o el valor compensado de las mismas."

Tercera proposición: "Es lícito resarcirse con los bienes de los enemigos de los gastos de guerra y de todos los daños injustamente inferidos por los enemigos." Vitoria afirma que es justo y lícito y que el príncipe que comienza una guerra justa puede convertirse en juez de dicho litigio.

Cuarta proposición: "El príncipe que hace una guerra justa puede hacer todo cuanto sea necesario para lograr de sus enemigos la paz y garantizar la seguridad, por ejemplo destruir plazas fuertes y todo cuanto contribuye a ello."

Como puede advertirse, Vitoria parte de la idea de "guerra justa", ésta es declarada por causas y motivos justos; aceptada esta premisa plantea que el fin de la guerra es la paz y, por lo mismo, podemos deducir que el fin, esto es la paz, justifica los medios; luego en guerra justa toda clase de violencia es permisible para el logro de la paz y la seguridad de la república y en este punto Vitoria se declara partidario de la guerra y la violencia necesarias para lograr la paz. Pero podría cuestionarse, ¿en qué momento y a partir de qué motivos puede calificarse una guerra como justa? La cuestión no es tan simple. En dicho planteamiento Vitoria está muy cercano a una posición imperialista ya que al proponer como instancia primordial el logro de la paz, que según su opinión se consigue por la guerra justa en la que se justifica cualquier tipo de violencia, somete todo lo negativo de la guerra a un logro y fin hipotético: "la paz"; y al respecto caben las siguientes preguntas: ¿a qué tipo de paz se está refiriendo?, ¿a quién favorece esta supuesta paz, al vencido o al vencedor?, ¿qué relación guarda está paz alcanzada mediante la guerra, con los valores cristianos de amor, de respeto al "otro", de caridad, de justicia? Vitoria en este punto cae en lo mismo que comenzó a refutar: la paz impuesta por el más fuerte.

La quinta proposición viene a confirmar lo anterior, añadiendo que es lícito, después de la victoria, apoderarse de los bienes del enemigo y "tomar satisfacción de la injuria recibida de los enemigos y castigarlos por esa clase de agravios".

Afirma que los príncipes no sólo tienen autoridad sobre sus súbditos sino también sobre los extranjeros para convencerlos de que no vuelvan a cometer injusticias,

> y esto por derecho de gentes y por autoridad de todo el orbe. Es más, parece que incluso por derecho natural pues parece que de otro modo no podría subsistir el *orbe*[284] si no residiese en algunos fuerza y autoridad para disuadir a los malvados y evitar que dañen a los inocentes... Y si la república tiene este poder sobre sus súbditos, no hay duda de que *el orbe* también lo tiene sobre cualquier clase de hombres perniciosos y esto no es posible si no por medio de los príncipes.

En esta proposición parece ser que Vitoria plantea la necesidad de una autoridad en *el orbe*, y en este planteamiento se han basado los que afirman que en Vitoria se encuentra la idea de lo que hoy día se conoce como "sociedad de naciones".[285]

Si bien es cierto que Vitoria plantea la necesidad de una autoridad válida y universal para controlar y evitar la injusticia y las acciones de los malvados en contra de los inocentes, es también cierto que aun cuando dice que dicha autoridad debe residir "en los príncipes", no concreta lo suficiente qué príncipe o príncipes cristianos deben ser los encargados de mantener la justicia en *el orbe*. Quizá los argumentos de Vitoria en relación con este problema son más claros en la relección *Sobre el poder civil*; recordemos que en sus páginas se refiere concretamente a una monarquía universal, pero de nuevo se presenta la duda: ¿quién sería el príncipe depositario de este poder universal para lograr la paz y la justicia en *el orbe*?, ¿sería un solo príncipe o varios? Indudablemente Vitoria maneja, en ambas relecciones, una idea original e interesante sobre

[284] Cursivas de la autora.

[285] Al respecto puede consultarse la obra ya citada de Ramón Hernández, *Un español en la* ONU. *Francisco de Vitoria*.

un poder universal encargado de cuidar la paz y la justicia entre los pueblos; dicho poder universal lo tendrían, según puede deducirse de sus palabras, "los príncipes cristianos" y en este argumento Vitoria tiene presente la violencia y el castigo, que juzga necesario ejercer sobre los malvados, para el logro de una paz futura y sobre todo el *poder* sobre el *orbe*, estaría en algún "príncipe cristiano", pero su propuesta queda un tanto inconcreta.

Después de las cuestiones y proposiciones expuestas, el espíritu crítico de Vitoria lo conduce a plantear, en relación con ellas, cinco *dudas* que cuestionan lo afirmado por él mismo. Brevemente paso a analizar cada una.

En la *primera duda* en la que una vez más se refiere a la justicia que puede tener una guerra, se pregunta si "¿Basta para que una guerra sea justa que el príncipe crea tener la justicia de su lado?"

Como puede advertirse de nuevo, Vitoria cuestiona el poder absoluto del gobernante además de señalar el peligro de caer en un relativismo en relación con un dilema tan importante como la justicia o no de una guerra; relativismo porque cada príncipe podría afirmar la justicia de su guerra, incluso Vitoria pone como ejemplo a los turcos y a los sarracenos que por razones de su religión piensan que su guerra contra los cristianos es justa. La solución que ofrece es la siguiente: el príncipe dominado por la pasión puede equivocarse y juzgar como justa su declaración de guerra aun cuando no lo sea, por lo mismo, concluye: "se requiere la opinión del sabio", así como juzga necesario consultar "a personas de rectitud y prudencia y que hablen con libertad y sin ira u odio", para examinar con cuidado las causas que pueden conducir a la guerra "y oír las razones de los adversarios", ya que "en definitiva son prójimos nuestros a los que estamos obligados a amar como a nosotros mismos".

En estas opiniones existe indudablemente una ambigüedad que a momentos puede presentar tonalidades utópicas, sin embargo es necesario analizarlas con mayor precisión: en primer lugar a quién o a quiénes se refiere Vitoria cuando habla del "sabio" y de "personas de rectitud y prudencia y que hablen con libertad y sin ira u odio", siendo ellos los que, en

última instancia, pueden determinar y precisar la justicia de una guerra. Me inclino a pensar que Vitoria se refiere, veladamente, a los teólogos. Recordemos la carta que Carlos V dirigió personalmente a Vitoria el 31 de enero de 1539,[286] en ella claramente advertía al dominico que no se inmiscuyera en cuestiones políticas y dejara éstas o las remitiera al Consejo de Indias. Aproximadamente un año después pronuncia Vitoria esta relección. Fiel y obediente a su emperador no pronuncia el término "teólogo", pero claramente lo da a entender al acucioso lector. El "sabio", las "personas de rectitud y prudencia", no eran precisamente, según Vitoria, los consejeros políticos del emperador sino aquellos que como dijo en la relección *Sobre los indios* (primera parte), son sabios sobre las cosas divinas y humanas, esto es, los teólogos. De nuevo está presente en el texto vitoriano la oposición entre humanismo cristiano y poder absoluto; y aun cuando esta relección *Sobre el derecho de guerra* presenta un contenido aparente de justificación guerrera, es fácil descubrir en ella las tonalidades de un pensamiento humanista cristiano. Recordemos la frase anterior al referirse a los adversarios, "en definitiva (los enemigos) son prójimos nuestros a los que estamos obligados a amar como a nosotros mismos". Este mensaje de amor y caridad, de auténticos valores cristianos no se encuentra en ninguna de las tres primeras cuestiones de esta relección, aparece por vez primera en esta cuestión cuarta (primera parte) precisamente en las "dudas" planteadas, dudas profundas de conciencia que sentía Vitoria ante los problemas políticos en la circunstancia de un absolutismo imperial. La respuesta a esta primera duda no es concreta, por el contrario plantea como muchas cierta ambigüedad.

En la *segunda duda* se pregunta: "¿Están obligados los súbditos a examinar las causas o pueden luchar sin preocuparse de ello, al igual que los lictores pueden ejecutar la sentencia del juez sin más examen?" Recordemos que ya en páginas anteriores ha planteado esta cuestión. En cierto modo la vuelve a reafirmar pero matizando ciertos aspectos. En principio, si al

[286] Consúltese el segundo apartado del capítulo 2 de esta investigación.

súbdito le consta la injusticia de la guerra declarada por el príncipe puede no ir a la guerra y negarse a matar a los extranjeros e incluso a los propios ciudadanos de la república; obviamente Vitoria se está refiriendo a problemas de conciencia. Para ir a la guerra o luchar contra otro u otros es necesaria la *convicción*, recuerda las palabras de San Pablo: "Todo lo que no procede de convicción es pecado". Páginas más adelante vuelve a tratar este problema, afirmando, sin embargo, que en una guerra defensiva, aun cuando haya dudas de la justicia de ella deben los súbditos "pelear y seguir a su príncipe... es más, están obligados a seguirlo", de no ser así existe el peligro de perder el territorio. La autodeterminación planteada en un principio, queda en cierto modo eliminada.

Vitoria pasa a referirse a los "plebeyos" y a "los hombres de condición y clase baja", según su parecer no es conveniente ni posible darles una explicación de las causas por las que el príncipe declara la guerra a otro país, no están capacitados para realizar un análisis de la situación, son, en una palabra, ignorantes. Sin embargo, Vitoria comenta que esa ignorancia podría ser fomentada por el propio gobernante, sería entonces una ignorancia "artificial", que excusaría muchos hechos y acciones y esto de ningún modo es recomendable.

En la *tercera duda* plantea: "¿Qué se debe hacer cuando las causas justas de la guerra son dudosas, esto es, cuando hay razones aparentes y probables por una y otra parte? En esta duda, Vitoria se está refiriendo a las guerras entre Francisco I y Carlos V, concretamente a la lucha por la posesión de la de Borgoña: "...si el rey de Francia se halla en legítima posesión de la Borgoña, aun con duda de si tiene derecho a ella, no parece que nuestro emperador pueda reclamarla con las armas, ni en caso contrario podría hacerlo el rey de Francia", ya que en los casos dudosos "prevalece el derecho del poseedor"; en este caso, aconseja, debe procurarse llegar a un convenio entre las partes, después de realizar un análisis y estudio del problema, pero afirma que mientras haya dudas "el poseedor no está obligado a ceder su posesión". Puede advertirse que también en esta propuesta se presenta una velada referencia a la guerra de conquista mantenida por los españoles en América.

En la *cuarta duda*, maneja Vitoria el argumento de la posibilidad de que una guerra pueda ser justa por ambas partes. Concluye: *a*) sólo por ignorancia puede suceder esto; *b*) la guerra puede ser justa para aquel que tiene en verdad la justicia de sus actos; *c*) para el otro "la guerra es justa en el sentido de que queda excusado de pecado por la buena fe... La ignorancia invencible excusa enteramente".

Por último en la *quinta duda*, plantea el problema de la restitución de bienes: el que por ignorancia ha tomado parte en una guerra injusta, "¿está obligado a restituir si después le consta de la injusticia de la guerra, trátase de príncipe o de súbdito?" Vitoria responde que está obligado, el príncipe o el súbdito, a restituir lo tomado en la guerra injusta pero no lo que ya ha gastado o consumido. De nuevo afirma que toda guerra debe realizarse pensando en el bien común y en el logro de la paz, premisas éstas que no deben olvidar los príncipes, e incluso en nombre de ellas deben "ceder en sus derechos" y "abstenerse" de guerras que resulten dañinas para el bienestar de la república. La preocupación en relación con la guerra existente entre Francia y España vuelve a hacerse presente:

> si el rey de Francia, por ejemplo, tuviese derecho a recuperar Milán, pero de la guerra el reino de Francia y el propio ducado de Milán hubiesen de sufrir graves calamidades y grandes males, no le es lícito intentar reconquistarlo, porque esa guerra debe hacerse por el bien de Francia o de Milán. Y siendo así que tanto para el uno como para el otro se seguirían graves males, no puede ser justa tal guerra.

En la cuestión cuarta, segunda parte, Vitoria ofrece interesantes propuestas que vienen a confirmar su idea sobre el derecho de gentes pero también pueden advertirse, en su discurso, ciertas ambigüedades. Trata en esta parte lo relativo al derecho ya nombrado, principalmente en relación con el problema de la guerra contra los infieles, pero el tema no aparece bien delimitado ya que en ciertas proposiciones se refiere a la guerra en general sin concretar si dicha guerra es entre cristianos o de cristianos contra infieles.

Al parecer, como en otras ocasiones, funciona en él un temor al compromiso, que como teólogo cristiano debía asumir al tratar una cuestión tan espinosa como el derecho de gentes en relación con la guerra ya justa o injusta.

En primer lugar asienta categóricamente que en la guerra contra los turcos, así como en cualquier contienda, no se debe dar muerte a los niños, ya que ellos son inocentes, tampoco a las mujeres, peregrinos, transeúntes, clérigos y religiosos, "pues también se presumen inocentes".

Refuta enérgicamente el argumento en el que se defendía la licitud de dar muerte a los infantes basándose en el supuesto de que al crecer podían convertirse en enemigos. Sin embargo, admite que es lícito reducir a la cautividad a los niños y mujeres de los infieles.

Afirma, al parecer refiriéndose a cualquier tipo de rehén adulto, que si se prueba su culpabilidad puede ser justamente condenado a muerte.

Pasa a tratar si una vez obtenida la victoria, "¿se puede dar muerte a todos los enemigos que tomaron las armas?" Se remite al Deuteronomio en donde se afirma que al atacar a una ciudad se debe en primer lugar proponer la paz, si la acepta, (esto es si se rinde) todos sus habitantes estarán a salvo y "servirán mediante tributo", pero si no aceptan la paz "le pondrás sitio... (y) pasarás a cuchillo a todos sus varones". Después de esto cita las palabras de Cicerón: "hay que escarmentar a los culpables en la medida en que la humanidad y la equidad lo permitan"; recuerda la sentencia de Salustio: "nuestros mayores, que fueron hombres de profunda religiosidad, no quitaban a los vencidos nada que fuera más allá de lo que permitía la injuria".

En conclusión, al parecer Vitoria, frente al dictamen del Deuteronomio, parece aconsejar un término medio en relación con el castigo y penas que deban darse a los enemigos; sin embargo, retomando su idea de que la guerra se hace para conseguir la paz y refiriéndose concretamente a los infieles afirma:

> *...a veces no puede conseguirse la seguridad sino eliminando a todos los enemigos. Este principio parece tener especial vali-*

dez contra los infieles de quienes nunca se puede esperar la paz con ninguna clase de condiciones. Y por esto el único remedio es eliminar a todos los que pueden empuñar las armas en contra, con tal que hayan incurrido ya en culpa.[287]

A continuación aclara: "...en la guerra contra cristianos yo no pienso que sea lícito obrar así", ya que, según afirma la mayoría de los cristianos que van a la guerra, son inocentes, luego, da por sentado, que entre los infieles no ocurre esto. Y por lo mismo establece una interesante diferencia entre unos y otros.

Plantea la duda de si lo capturado en la guerra, "¿pasa a posesión de los que lo capturan y ocupan?" Por derecho de gentes en una guerra justa es lícito que lo que se captura pase a poder del vencedor hasta lograr "una suficiente compensación de lo que les han arrebatado injustamente y aun de los gastos de la guerra". Para apoyar su opinión remite al *Digesto*, al Deuteronomio, a Adriano VI, Silvestre Prierio, al *Decreto* de Graciano, a Guido de Baysio y a Bartolo de Saxoferrato. Asimismo, afirma que desde luego, es lícito por derecho natural y divino ocupar el territorio enemigo y las plazas fuertes y los bienes tanto muebles como inmuebles, e imponer tributos a los enemigos vencidos, distinguiendo la guerra entre cristianos y la guerra mantenida por cristianos contra infieles.

Relaciona lo anterior con la guerra existente entre España y Francia; su preocupación por los hechos que en ella ocurrían y por las acciones de ambos ejércitos se refleja claramente en el siguiente comentario: "No ha de entenderse, pues, que si los franceses destruyeran una aldea o una villa insignificante de España, es lícito a los españoles saquear -aun pudiendo- toda Francia. La réplica ha de ser moderada y proporcionada al agravio." Pasa a cuestionar la licitud del saqueo de una ciudad, llegando a la siguiente conclusión: "Esto de suyo no es ilícito si es necesario para el desarrollo de la guerra, para disuadir a los enemigos o para enardecer el espíritu de los soldados." Recordemos que años antes había ocurrido el saqueo de Roma por las tropas españolas, quizá por ello mismo la ambi-

[287] Cursivas de la autora.

güedad en las afirmaciones de Vitoria sobre esta cuestión es notoria ya que de inmediato pasa a afirmar que en el saqueo de una ciudad se cometen "muchas atrocidades y crueldades fuera de toda humanidad... asesinatos... rapto de vírgenes... violación de mujeres... por esto es sin duda inicuo entregar al pillaje sin una necesidad y causa grave una ciudad, sobre todo cristiana. *Pero si la necesidad lo pide no es ilícito*".[288]

Volviendo al derecho que en una guerra justa se tiene sobre el territorio enemigo y de acuerdo con la licitud de "sancionar al enemigo según la gravedad del agravio recibido", afirma que todo ello debe hacerse "con moderación... reteniendo solamente lo que sea justo por compensación de daños y gastos y para reparación de la injuria, guardando empero la debida humanidad y justicia". De nuevo vuelve al ejemplo de la contienda entre Francia y España: "Sería intolerable que si los franceses robasen algunos ganados a los españoles o incendiasen una aldea, fuera lícito ocupar todo el reino de Francia."

Como última duda, cuestiona si, ¿es lícito deponer a los príncipes enemigos y poner en su lugar a otros o quedarse con el poder? Lo planteado en esta *duda* me parece importante. En primer lugar afirma que deponer al príncipe enemigo no puede realizarse siempre ni "por cualquier causa de guerra". En segundo lugar admite que algunas veces pueden presentarse causas legítimas, no menciona cuáles, para quitar del gobierno al príncipe enemigo y cambiar el régimen político, sobre todo si con ello se logra la paz y la seguridad. En tercer lugar recomienda, como ya lo ha hecho otras veces, moderación en el vencedor pues las ofensas recibidas no siempre pueden ser suficientes "para exterminar al estado enemigo".

En las conclusiones que vienen a poner fin a esta relección formula tres reglas referentes a la actuación de los príncipes en la guerra.

En la primera recomienda la necesidad de conservar la paz y el espíritu de justicia que debe tener todo príncipe. Insiste en que todo gobernante debe "pensar que los otros son prójimos a quienes está obligado a amar... y que todos tenemos un solo Señor común ante cuyo tribunal todos nosotros debemos dar

[288] Cursivas de la autora.

cuenta de nuestros actos", por lo mismo los príncipes nunca deben desear la guerra.

Segunda regla: si a pesar de todo y por causas justas debe declararse la guerra, el fin de ella no debe ser el exterminio del pueblo enemigo sino "la recuperación del propio derecho... la defensa de la patria, de suerte que de esa guerra resulte finalmente la paz y la seguridad".

En la tercera regla recomienda lo que siempre ha aconsejado a los príncipes: moderación y modestia cristiana en la victoria evitando la ruina del agresor, teniendo presente, sobre todo en las guerras entre cristianos, que la culpa está en los príncipes, "pues los súbditos pelean de buena fe por sus príncipes".

Termina la relección con las siguientes palabras de Vitoria: "Y así se pone fin a esta polémica sobre los indios que nos propusimos someter a discusión, para gloria de Dios y utilidad de los prójimos."

El copista añade:

> Aquí termina la relección segunda sobre los indios que el muy reverendo Padre Francisco de Vitoria, maestro eruditisimo tuvo en Salamanca el año del Señor de 1539, a 19 de junio, para gloria de Dios omnipotente, así como de la Santísima Virgen María, su Madre, y para erudición de nuestros prójimos, Fray Juan de Heredia.

Palabras éstas por demás significativas que obligan a una ulterior reflexión crítica.

Pasemos al análisis del pensamiento de Vitoria en esta relección que, como puede advertirse, el copista la califica como "relección segunda sobre los indios", relección que, por demás, es sumamente interesante por las cuestiones, proposiciones, dudas y soluciones planteadas, las cuales comparadas con lo dicho en la relección anterior *Sobre los indios*, nos ofrecen la ocasión, por cierto muy necesaria y por lo general no realizada, de establecer una relación entre algunas de las premisas que funcionan en ambos discursos. Esta relección nos conduce a plantearnos dos interrogantes: ¿qué se proponía, Vitoria, al pronunciarla? Y más concretamente, ¿cuál era el fin que buscaba?

Pareciendo, a primera lectura, una relección de texto muy simple, podría calificarse de elemental; presenta, sin embargo, una complejidad inquietante, dado el momento en que la dicta, las ideas que discute, la situación histórica y sus propias palabras cuando anuncia su contenido al público oyente.

Comencemos por estas palabras de Vitoria que encontramos al principio y al final de ella. En la Introducción la presenta como "posible" justificación del derecho de guerra a propósito de la ocupación, realizada por los españoles, de las provincias de los bárbaros "que llamamos indios". Refiriéndose a la relección *Sobre los indios*, la califica de primera y a ésta de segunda.[289]

Asimismo, las palabras del copista al final de la relección vienen a confirmar lo dicho por Vitoria, luego, según la opinión de ambos, esta relección viene a ser la segunda *Sobre los indios*.

Y aquí comienza mi inquietud y cuestionamiento sobre el contenido que Vitoria presenta en *Sobre el derecho de guerra*.

Como acabo de señalar al comienzo y final de ella se hace referencia a "los bárbaros o indios", pero curiosamente, a lo largo de toda la exposición, al tratar los problemas de la guerra, su justicia y demás cuestiones no se vuelve a mencionar a "los indios" ni tan siquiera como ejemplo de las proposiciones y dudas planteadas y discutidas, aun cuando algunas estaban muy cercanas al problema de América, más bien, en los muchos ejemplos que ofrece, se menciona de continuo la guerra y sucesos ocurridos entre Francia y España y alguna vez el problema de los infieles turcos; sin embargo, el contenido de ella y las afirmaciones de Vitoria parecen referirse, más bien en forma abstracta, a cualquier guerra, tratando de definir y concretar el porqué de la justicia o injusticia de un hecho bélico y sus consecuencias sirviendo de ejemplo situaciones europeas. De aquí que después de leer esta relección, el lector común puede llegar a la conclusión de que fue pronunciada en atención a hechos y problemas esencialmente europeos, lo cual no fue así, según me inclino a pensar basándome en las propias opiniones de Vitoria y en las del copista.

[289] Es oportuno recordar, para evitar confusiones, que la relección *Sobre los indios*, consultada en este estudio, es la realizada por el marqués de Olivart, la cual aparece dividida en tres partes.

Por otra parte, la contienda española en América era una guerra de conquista en la que intervenían intereses políticos y económicos y aunque algunos como Ginés de Sepúlveda la calificaran y justificaran como una guerra cuyo fin primordial era lograr la evangelización de los hombres del Nuevo Mundo, Vitoria se había opuesto a este tipo de guerra en la primera y segunda parte de la relección *Sobre los indios*.

En esta relección *Sobre el derecho de guerra*, como puede advertirse en la breve exposición de la misma, exposición en la que he procurado mantener la mayor objetividad, nunca se refiere Vitoria directamente a la guerra de conquista, es más debe aclararse que Vitoria por lo general no emplea el término "conquista" ni "guerra de conquista", ni en la relección *Sobre los indios* ni en ésta. En la carta dirigida al padre Arcos sí se encuentran las palabras "guerra de conquista" refiriéndose a los hechos acaecidos en el Perú. El término similar manejado por él es el de "dominio" sobre los pueblos: "...ellos estaban en pacífica posesión de sus cosas, pública y privadamente, y, por lo tanto, mientras no se demuestre razón opuesta, deben ser tenidos por dueños y no puede turbárseles en su posesión", pasando a discutir los diferentes títulos de "dominio", alegados por autoridades de su tiempo.[290] Pues bien, de nuevo afirmo que en esta relección no aparecen los conceptos "guerra de dominio" similares actualmente a "guerra de conquista".

Únicamente analiza las causas y motivos de acuerdo con las cuales puede calificarse una guerra de justa o injusta y se opone con firmeza a que los príncipes declaren la guerra con el único fin de aumentar sus territorios y riquezas. De acuerdo con esta afirmación la guerra "por dominio sobre los pueblos", a la que se refiere, como acabamos de ver, en la relección *Sobre los indios*, sería totalmente injusta ya que no podría justificarse como tarea evangelizadora siendo su fin último la ambición del príncipe. Recordemos que solamente justifica la guerra, en nombre de una ofensa o ataque, caso que no se había presentado, por lo menos en un principio, entre indios y españoles, ya que los habitantes de América nunca habían venido a atacar ni a ofender la soberanía española.

[290] Relección *Sobre los indios*, primera parte.

Por otra parte puede advertirse comparando ambas relecciones ciertos matices que evidencian una contradicción entre los textos, por ejemplo en esta relección *Sobre el derecho de guerra*, cuando en una de las últimas *dudas* plantea *si es lícito deponer a los príncipes enemigos, poner en su lugar a otros o bien quedarse con el poder que ellos tenían*, afirma que no siempre puede deponerse al príncipe enemigo, ni por cualquier causa de guerra.

En la relección *Sobre los indios*, tercera parte, Vitoria no era tan cuidadoso al referirse a la destitución del príncipe. En primer lugar no lo planteaba como *duda*; en segundo y por lo mismo su afirmación era rotunda: los españoles, "...podrán emplear contra ellos todos los derechos de la guerra, despojándolos de sus bienes, reduciéndolos al cautiverio, *deponiendo a sus anteriores señores y constituyendo a otros en su lugar*",[291] concluyendo, que el Papa podía cambiarles el soberano en bien de su conversión. Quizá esta última afirmación de Vitoria podría caer al interior del espacio de las designadas por él "causas legítimas", para deponer al príncipe enemigo. Se trata, usando las palabras de Vitoria, de "exterminar al estado enemigo", exterminio aceptado en la relección *Sobre los indios*, tercera parte, y cuestionado, en forma por demás prudente en esta relección, ya que sólo admite para ello "causas legítimas", como ya hemos señalado no especificadas.

Indudablemente, como puede advertirse, el planteamiento del problema se realiza en forma muy diferente en una y otra relección; sin embargo, existe un enlace entre ellas.

Continuando en esta crítica comparativa entre los textos de Vitoria, aquí mencionados, es oportuno recordar y referirnos a su reconocimiento al poder absoluto (tercera parte de la relección *Sobre los indios*) y su franca oposición a dicho poder en esta relección *Sobre el derecho de guerra*; su crítica a la ambición de los príncipes (en ambas), la obligación de restituir lo tomado en guerra injusta, la injusticia de la guerra cuyo fin único fuera la expansión territorial, su mención a valores cristianos, tales como el reconocimiento, amor y respeto al prójimo, todo ello nos conduce o reafirma lo dicho en páginas ante-

[291] Cursivas de la autora.

riores: Vitoria sentía angustia e inquietud por sus afirmaciones realizadas, ya obligado, ya por dudas existentes en su propia conciencia y dada su idea de justicia sentía la necesidad de la corrección de algunas de sus afirmaciones. Al tratar el "derecho de guerra", está oponiéndose, en forma velada, por demás inteligente y evidente, si leemos con atención, a algunas conclusiones presentadas como válidas en dicha tercera parte.

Por lo mismo puede llegarse a la conclusión siguiente: esta relección, se relaciona con la *Sobre los indios*, pero en una forma por demás peculiar ya que niega en ella, sin mencionar concretamente a "los indios", algunos de los argumentos afirmados como he señalado, en la tercera parte de aquélla.

El proceder de Vitoria es sumamente inteligente y cauto, su prudencia está presente una vez más. Juega hábilmente con las cuestiones, proposiciones y dudas para llegar a reafirmar muchas de las ideas propuestas en las primera y segunda partes de la de *Sobre los indios*, pero también, y esto es quizá lo más importante, para oponerse a algunas de sus afirmaciones dadas en la tercera parte. Vitoria se propone, por la forma y estilo de su discurso en esta *Sobre el derecho de guerra,* controlar y evitar los ataques que muchos juristas habían lanzado contra la primera y segunda parte de su relección *Sobre los indios*, pero como hemos visto, en un juego de conceptos, por demás inteligente y sin nombrar el problema de "los bárbaros o indios" reafirma muchas de las ideas planteadas en las mentadas partes.

En esta relección *Sobre el derecho de guerra*, más aun que en otras del mismo autor, se presenta la necesidad de leer entre líneas, más bien de leer y descubrir *bajo líneas* lo que en verdad se propuso comunicar a su público. Este es el fin primordial de su relección ya que "al buen entendedor le bastan pocas palabras".

Por otra parte juzgo oportuno insistir en el análisis de algunas afirmaciones de Vitoria en torno a las cuestiones que plantea en la mayoría de sus relecciones y que por lo mismo aparecen también en esta *Sobre el derecho de guerra*. Una de las inquietudes y preocupaciones primordiales de Vitoria fue el problema del "poder", su fin, sus medios y resultados. En general reconoce el poder del príncipe siempre y cuando se ejecute con justicia y para ello establece la relación necesaria entre

el "poder" y los valores cristianos. Enemigo del absolutismo, acepta la necesidad de un poder en la república, poder que debía presentar los caracteres de justicia tanto natural como legal y prudencia; lo acepta y lo juzga necesario para el bien y la paz de los ciudadanos e incluso del orbe. Sus relecciones, sobre todo la que dedica al análisis, causas y desarrollo del poder civil, así como esta en la que toma como tarea primordial estudiar el derecho que cualquier príncipe tenía a declarar la guerra, bien podían en su tiempo y en el caso de haber sido publicadas oportunamente, convertirse en una guía para el príncipe cristiano. Sin embargo, Vitoria se limitó a tratar estos temas al interior de su cátedra pero siempre estuvo consciente de la proyección política de su discurso, es más, sintió el deseo y se propuso que así fuera aunque veladamente. Por otra parte en sus disquisiciones sobre el "poder", es fácil advertir un enfoque crítico a la política imperialista de Carlos V.

La mención continua a valores cristianos que realiza al interior del problema del poder, y sus recomendaciones sobre la necesidad de "oír las razones de los adversarios por si quisieran discutirlas según razón y justicia", así como el consejo de "moderación y modestia cristiana", que debe guardar todo príncipe obtenida la victoria, victoria que supone justa y merecida ya que se ha logrado después de una guerra justa, lo acercan a un espacio utópico. El mérito y la riqueza moral de la utopía vitoriana es el señalamiento de un "deber ser" frente a la cotidianidad; un "deber ser" que presupone, por los valores que le sirven de base, un respeto hacia lo humano, aun cuando lo postulado en su utopía se encuentra muy lejano a la brutal realidad. Pero también este postulado de un "deber ser" ideal, que encontramos, la mayoría de las veces, al interior del discurso filosófico-teológico-político de Vitoria, lo conduce a afirmaciones contradictorias que contienen en sí mismas, un peligroso relativismo en relación con lo justo y a lo moral y que por lo mismo son comunes, a lo que puede calificarse como estrategia y justificación ideológica de la violencia, al interior de todo discurso político dominante. Recordemos su célebre frase, tantas veces repetida en esta relección, "el fin de la guerra es la paz", pero de nuevo puede preguntarse, ¿cuál paz?, ¿la del vencedor o la del vencido?, ya que ambas se encuentran en distintos pla-

nos categoriales, además de que dicha frase presupone y justifica un *a priori* axiológico que funciona en toda "guerra justa", y que por lo mismo justifica la violencia, que como puede advertirse, acepta Vitoria en alto grado como medio para obtener el fin primordial: la paz. Este argumento contiene un peligroso planteamiento, común y siempre presente en toda guerra de conquista y de dominio, aun cuando Vitoria se proclama, con toda su mejor intención, contra este tipo de guerra. La idea de que "el fin de la guerra es la paz", supone una ambigüedad y un relativismo primordialmente de carácter moral.

A propósito de estos comentarios quizá sea oportuno recordar que fray Bartolomé de Las Casas, contemporáneo de Vitoria, se opuso con toda energía y en relación concreta con el problema del dominio español sobre el Nuevo Mundo, a la propuesta de que "el fin de la guerra es la paz".

El comentario que Vitoria realizó sobre lo dicho por Santo Tomás II-II. Q. 40 *De bello* (*Sobre la guerra*) expuesto por él, en el curso de 1534, fue el punto de partida y la base teórica para su relección *Sobre el derecho de guerra*. En dicho comentario puede advertirse, primordialmente, su inquietud por la guerra entre Francia y España, pero no plantea abiertamente ningún cuestionamiento, ni proposición o duda que pueda relacionarse con el problema del dominio español en América. Por otra parte es fácil advertir en este comentario, así como en la relección *Sobre el derecho de guerra* el interés por oponerse a lo dicho por Lutero en relación al muy discutido problema de si era o no lícito al cristiano tomar las armas y hacer la guerra. Recordemos, al respecto, las palabras de Vitoria: "Lutero, que nada dejó de contaminar, niega ser lícito a los cristianos tomar las armas ni siquiera contra los turcos"[292] y en el comentario al texto de Tomás ya planteaba la misma cuestión. Con el fin de oponerse a Lutero, comienza realizando una visión histórica del problema. Remontándose a Juan el Bautista, recuerda que éste "no decía a los soldados que abandonaran la milicia si no que les enseñaba lo que era necesario para su salvación".

[292] *Sobre el derecho de guerra,* cuestión primera. Vitoria cita y se opone a lo dicho por Lutero en relación con la cuestión de si es lícito o no que el cristiano haga la guerra, pero nada dice de Erasmo y de sus opiniones en contra de ella.

Pasa a comentar a Tertuliano, el cual opinaba que los cristianos no podían profesar la milicia. Vitoria remite y comenta las pruebas en que el apologeta cristiano basaba sus opiniones. Cristo le dijo a Pedro: "Vuelve tu espada... El que a hierro mata a hierro muere." "Muchas razones aduce Tertuliano a favor de esta opinión. Por ejemplo, que, según Pablo, el cristiano no debe promover procesos... Además, ¿cómo va a poder hacer la guerra un cristiano si lo que debe hacer, al ser golpeado, es poner la otra mejilla? Luego no está permitido a los cristianos".

La conclusión a que llega Vitoria presenta tal falta de rigor exegético que nos asombra, por lo mismo y para que el lector no tenga la menor duda en relación con ella la transcribo: "Sin embargo, como bien sabéis, Tertuliano sostuvo algunas opiniones extrañas que llegaron a herejía, y una de ellas quizá es ésta. Bien se puede decir que Tertuliano afirma todo esto como el que da un consejo."

Concluye recurriendo a un argumento de autoridad: Santo Tomás afirma que "los cristianos pueden hacer la guerra".

Resulta claro que uno de los principales fines que Vitoria se proponía tanto en el "comentario" a Santo Tomás como en esta relección, era la justificación de que el cristiano podía pertenecer a la milicia y hacer la guerra. Sin embargo, quiere suavizar dicha justificación recurriendo a conceptos tales como "guerra justa", "prudencia y equidad al hacerla y al obtener la victoria", etcétera, conduciéndole, todo ello, a un relativismo que termina en una posición utópica, por lo mismo alejada de las naturales pasiones humanas y de las situaciones históricas concretas.

Asimismo, enfoca la cuestión de si es lícito a los clérigos y obispos hacer la guerra. Su primera opinión es que no es lícito, pero de inmediato aclara que ni por derecho divino, ni por derecho natural está prohibido que tomen parte activa en la guerra. Acepta que los clérigos defiendan sus bienes y los de la comunidad. "Y yo creo que así es efectivamente, igual que las clementinas afirman que el clérigo que mata en defensa de sus propios bienes, no incurre en irregularidad y por consiguiente quedará libre de irregularidad cuando actúa en defensa de los bienes de la comunidad."

Agrada a Vitoria analizar los casos en todos y cada uno de sus aspectos; este afán de matizar los hechos de conducta lo conduce a ciertas contradicciones y desde luego a un relativismo axiológico de acuerdo con el cual se pueden analizar las propuestas valorativas de Vitoria; por ejemplo, afirma que debe cumplirse "la palabra dada al enemigo", pero de inmediato añade que si con ello "...se causase un daño gravísimo a la patria... entonces no habría que cumplir la palabra dada".

Otro de los aspectos que analiza al tratar un hecho histórico es "el miedo" que condujo al sujeto a realizarlo. Se empeña la palabra "por miedo al peligro"; ejemplifica recordando la captura de Francisco I, rey de Francia por las tropas españolas de Carlos V.

Francisco I hizo, por miedo, promesas a los españoles que más tarde no cumplió. Pasa a analizar "el miedo" en distintas circunstancias. El miedo puede provocarse en alguien, de manera injusta, para lograr que prometa algo y en este caso "no está obligado a cumplir lo que prometió"; pero hay veces en que el miedo no se infunde injustamente, sino que surge en la persona por la situación peligrosa que vive en un momento dado y éste, concluye, es el caso del rey de Francia y por lo mismo "está obligado a cumplir lo que prometió".

Paso a exponer su opinión sobre la sedición y el tiranicidio. Comienza planteando los elementos internos que distinguen a la sedición de la guerra y de la reyerta. La sedición consiste en que un "grupo" se alza en armas, por lo mismo son muchos los que toman parte en ella. En relación con esta definición ofrece la de pueblo, con el fin de que quede clara la distinción entre el "grupo" de la sedición y el conjunto al que designamos "pueblo", pueblo no es "...cualquier asociación multitudinaria sino una asociación estructurada sobre una aceptación común del derecho y sobre la comunidad de intereses".[293]

Santo Tomás juzgaba a la sedición como pecado mortal, mientras que Vitoria la califica de *pecado especial*. Vitoria, al referirse a la sedición, adopta una posición un tanto ambigua. En primer lugar, como acabo de señalar, la juzga como *pecado*

[293] Aclara que esta es la definición dada por San Agustín y Santo Tomás, basada a su vez en "la definición de pueblo que dan los sabios"; se refiere principalmente a Cicerón.

especial, pero no concreta en qué consiste dicha especialidad. En segundo lugar se pregunta si acaso, ¿están en pecado mortal todos los que "se erigen en facciones, que andan en bandos?", para concluir que, sin embargo, muchos de éstos se confiesan y reciben la eucaristía, ¿luego...? En tercer lugar, a momentos, juzga a los sediciosos alejados de una posición social cristiana. Por todo lo anterior su juicio sobre la sedición me parece que queda en cierto modo confuso y ambiguo, sus palabras no expresan lo suficiente su opinión sobre el movimiento político de sedición.

Enfocando el tema del tiranicidio plantea Vitoria el problema de "¿cuándo es lícito matar al tirano?" Distingue dos clases de tirano: "Uno es el que se pone en lugar del rey sin serlo", esto es, usurpa el gobierno y según Vitoria lo usurpa "tiránicamente", porque no tiene derecho a él.

Ante estas afirmaciones de Vitoria cabe preguntar, el que se pone en lugar del rey, ¿lo hace valiéndose de la sedición?, ¿por qué motivos usurpa el gobierno?; forzosamente Vitoria, tan inclinado a analizar los diferentes casos y hechos al interior de una situación política, debía haber nombrado "motivos" y "causas" concretas de la sedición y de la usurpación, pero no lo hace, a pesar de las inquietantes facetas que presenta el problema, ¿por qué no lo hace?, quizá por lo mismo, esto es por la difícil problemática política que podía darse en torno a la sedición y también por su carácter, el de Vitoria, excesivamente prudente y cauto.

La segunda clase de tirano es aquel que siendo legítimo señor de su república y reino, ejerce un gobierno tiránico, administrándola "para su propia utilidad".

La solución que ofrece es la siguiente: una persona privada no puede matar al tirano que reúne las características señaladas al interior de la segunda clase, esto es al gobernante legítimo que se convierte en tirano; sin embargo, al tirano que reúne las características de la primera clase, es decir a aquel que se "pone en lugar del rey", si es lícito, a cualquier persona, quitarle la vida.

Según costumbre, añade Vitoria que todo ello debe hacerse "...sin causar mayor perjuicio a la misma república... sin promover tumultos y sin que redunde en daño para la república".

Conclusiones

DESPUÉS de la investigación realizada sobre el pensamiento filosófico-político, teológico y moral de fray Francisco de Vitoria me permito plantear, en forma sumamente breve, las siguientes conclusiones.

Al estudiar a Vitoria y en nombre de una mal entendida originalidad, se ha tomado muy poco en cuenta su estancia en París, en los primeros años de su juventud. Me inclino a pensar que estos años de estudio en los colegios de París, a los que Villoslada llama *quartier de l'Université* fueron esenciales para su formación filosófica y teológica. Allí conoció a importantes nominalistas españoles, franceses y escoceses, entre los que podemos nombrar a Luis y Antonio Núñez Coronel, a Gaspar Lax, Juan de Gélida, Jacobo Almain y John Maior, que tuvieron una importancia decisiva en la formación intelectual de Vitoria. No podemos olvidar al famoso fray Pedro Crokaert de Bruselas, primero partidario del nominalismo y más tarde convencido tomista, que influyó en Vitoria para que se dedicara de lleno a la lectura de Santo Tomás editando junto con él la *Secunda Secundae*.

Por otra parte algo muy significativo y que nos ofrece una visión del momento vitoriano en Salamanca son las palabras de Jacobo Boyer, como sabemos, primer editor de la obra de Vitoria. La situación, si tenemos en cuenta lo dicho en la célebre dedicatoria de la obra al ilustrísimo y reverendísimo don Fernando Valdés, arzobispo de España y supremo inquisidor,

era difícil y Vitoria y su obra habían tenido que soportar las críticas y amenazas de muchos, así como plagios y malevolencias. Recordemos que Boyer publica las relecciones varios años después de haber sido pronunciadas por Vitoria. A su vez es necesario tener en cuenta y comprender la reticencia y el temor indudable y justificable de las autoridades universitarias de Salamanca para publicar la obra de Vitoria; todo ello nos viene a confirmar la difícil situación de Vitoria después de pronunciar sus relecciones, sobre todo la que trata *Sobre los indios*, en algunas de las cuales planteaba, aun cuando su excesiva prudencia lo hiciera desdecirse a veces de lo afirmado, una ideología político-moral contraria al poder imperial español. Esto, aunque ha querido ser desmentido por algunos autores, es indudablemente un hecho por demás comprobable.

Son cuatro las principales cuestiones que he procurado someter a análisis y demostrar en esta investigación, cuestiones que confirman importantes aportaciones de Vitoria en los espacios político, filosófico, teológico y moral.

Primera: el interés y los dictados de Vitoria sobre el problema del "poder" y sus límites lo conducen a elaborar una teoría conformadora de una posible forma de gobierno: ¿un Estado?, esencialmente orientado por el derecho natural y el derecho divino, pero opuesto al monismo medieval. Indudablemente en el contexto en que Vitoria vive se da una tensión entre la fuerza y validez del Estado naciente español, la conciencia religiosa del gobernante y la primacía ético-política que el teólogo intenta imponer. Son dos poderes de por sí opuestos y de muy difícil conciliación. Recordemos que los frailes dominicos de la Universidad de Salamanca guardaron una peligrosa independencia intelectual ante su general, fray García de Loaisa, independencia que los condujo a situaciones sumamente polémicas.

La inquietud de Vitoria ante el problema de "poder" lo conduce a una reflexión sobre el mismo en la que pueden distinguirse tres vertientes principales:

a) naturaleza y límites del "poder" del gobernante;
b) defensa y justificación del "poder" del teólogo que lo conduce a plantear un "contrapoder" frente al poder imperial;

c) un reconocimiento claudicante, de parte de Vitoria, del "poder" español en América; este reconocimiento se puede apreciar en la tercera parte de la relección *Sobre los indios*.

Segunda: la influencia nominalista en Vitoria que se destaca en el espacio de la teología, explicación y método, pero sobre todo en la cuestión moral reforzando el ya existente humanismo vitoriano que presenta en sí el germen del individualismo renacentista.

Tercera: la "relación intelectual" existente entre Vitoria y Maior.

Cuarta: los problemas contextuales y la crisis que sufre Vitoria al acabar de dictar la primera y segunda partes de su relección *Sobre los indios* que lo conduce a pronunciar una tercera parte en la que cae en contradicciones en relación con lo dicho en la primera y segunda partes de dicha relección, así como en lo afirmado en el importante "fragmento" de la relección *Sobre la templanza*. En relación con todo ello es necesario tener presente su relección *Sobre el derecho de guerra*.

A su vez, en relación con la influencia nominalista que se advierte en Vitoria, pueden señalarse tres momentos fundamentales.

Primer momento

De regreso a España, una de las primeras innovaciones realizadas por Vitoria fue en el campo de la teología. Conjugó la teología positiva con la teología escolástica tomista. Existe, indudablemente, una "relación intelectual" entre las ideas innovadoras de Maior sobre la teología designada por él como positiva y los planteamientos de Vitoria al respecto. En este espacio teológico se descubre en Vitoria un influjo nominalista aun cuando debemos tener en cuenta que Vitoria realiza, en sus comentarios, críticas a los nominales; sin embargo, existe esta influencia que produce en él, como hemos podido advertir, inquietantes dudas. Este influjo del nominalismo no se ha querido reconocer por la mayoría de los intelectuales españoles que se han dedicado a estudiar el pensamiento de Vitoria. Además de establecer, Vitoria, una relación entre teología y textos

sagrados, relación que está siempre presente en él, relaciona la teología con problemas concretos y en particular con la problemática social de su tiempo. Teología y política guardan una estrecha relación en el interior del discurso vitoriano y en este punto se descubre la mentada "relación intelectual" entre Vitoria y Maior. Esto dio lugar a que tuviera ciertos choques con los juristas de su tiempo que concebían a la política como independiente de los planteamientos teológicos. Vitoria aporta una nueva concepción de la política unida a la ciencia teológica y a la moral. Esto da como resultado lo que ha sido designado en la presente investigación como "la lucha interna por el poder entre teólogos y juristas"; de ello se ofrece, como testimonio histórico-político, las dos cartas de Carlos V dirigidas una de ellas al prior del Convento de San Esteban en Salamanca y otra al propio Vitoria.

Segundo momento

Paso a señalar una de las principales aportaciones e innovaciones de Vitoria realizadas en el plano moral y en el plano del derecho: en su relección *Sobre el aumento y disminución de la caridad* se descubre claramente en Vitoria la influencia nominalista en relación con el tratamiento que Vitoria realiza del problema moral, aflorando como resultado de ello el gran sentido humanista que se encuentra en el pensamiento vitoriano.

Asimismo Vitoria se separa de los lineamientos tomistas, influyendo en algunos de sus discípulos entre los que podemos nombrar a Domingo de Soto.

La influencia nominalista se advierte claramente en el pensamiento de Vitoria en cuanto a su idea sobre el derecho natural y su relación con el derecho positivo. En los *Comentarios* de Vitoria I-II. Q. 95 y 96, realizados en el curso de 1533-1534, cinco años después de su relección *Sobre el poder civil*, reconoce la validez y necesidad del derecho positivo que antes había negado. En el *Comentario* a la II-II. Q. 57, art. 1o., Vitoria cuestiona la idea de "necesidad" planteada por la línea tomista en relación con el derecho natural. Sin embargo cae en ciertas ambigüedades y concluye que el derecho natural presenta gra-

dos de necesidad. No es absolutamente necesario, presenta grados de "necesidad" en relación con la materia a la que se aplica. Asimismo al tratar el *Derecho de gentes*, Q. 57. art. 2o., 3o. y 4o., afirma Vitoria que la validez del derecho de gentes depende de lo instituido por el hombre en relación con una situación y circunstancia concreta. Como podemos advertir, Vitoria es un innovador al interior del pensamiento tomista, en relación con la concepción tradicional sobre el derecho natural y sobre el derecho de gentes. La importancia de dichas innovaciones de Vitoria al interior del pensamiento tomista no se han querido reconocer por la mayoría de los estudiosos españoles y por lo mismo no se ha aceptado la influencia de los nominales en Vitoria, trayendo a colación frases aisladas del dominico en las que, en cierto modo, critica la "inclinación dialéctica de los modernos nominales". Otros autores han aceptado la influencia nominalista, como por ejemplo Teófilo Urdanoz, pero criticándola severamente, la han calificado como "claudicación de Vitoria" ante el nominalismo, dedicándole muy poco espacio y calificando como "inextricable" el texto de la relección *Sobre el aumento y disminución de la caridad* tal y como se refirió a él, hace siglos, el teólogo Domingo Báñez; además de emplear la frase "resabios nominalistas", en forma por demás despectiva refiriéndose a la presencia del nominalismo en el pensamiento de Vitoria.

Por el contrario me inclino a pensar que es de suma importancia esta influencia nominalista o relación con el nominalismo en el dominico español, situándose, gracias a ella y a la asimilación que realiza del nominalismo, como uno de los más importantes filósofos y teólogos del renacimiento español al interior de la tradición universitaria de Salamanca.

Tercer momento

En la parte tercera de la relección *Sobre los indios* encontramos una relación intelectual entre Vitoria y Maior, precisamente en ese momento de crisis que surge en Vitoria a propósito de lo afirmado en la primera y segunda partes de esta relección, en relación con la conquista, negando el poder español en América; vuelve la vista Vitoria a lo dicho por Maior

existiendo una interesante coincidencia entre lo dicho por Maior justificando el poder español en las Nuevas Tierras y las conclusiones de Vitoria en la tercera parte.

En cuanto a esta "relación intelectual" entre Maior y Vitoria es necesario aclarar que el estilo de exposición de Vitoria es muy superior al del teólogo escocés. La claridad y concisión de Vitoria no se encuentra en Maior, cuyo discurso es sumamente árido y a momentos contradictorio.

He intentado exponer lo más concretamente posible estas conclusiones deducidas después de un largo y cuidadoso estudio de la obra vitoriana. Como podrá advertirse me permito disentir de lo dicho por toda una tradición española carente de sentido crítico en relación con el pensamiento de Vitoria. En dicha tradición no se acepta ningún planteamiento que se oponga a una idealización de Vitoria, la cual juzgamos falsa, o al mito vitoriano creado al parecer por una ideología tradicionalista y conservadora en relación con América y con la propia España.

Vitoria sufrió, como todo ser humano, profundas inquietudes que lo llevaron a cuestionar los hechos políticos de su contexto; dichas inquietudes, que lo orillaron a notorias crisis en su pensamiento, no se han admitido ni se han reconocido por creer, quizá, que desmerecían la personalidad del dominico; sin embargo, juzgo que las dudas, contradicciones e inquietudes que se advierten en sus relecciones, junto con sus opiniones decisivas y enérgicas, enriquecen su pensamiento al grado de convertirlo en uno de los teólogos y filósofos más importantes que preparan y dan consistencia al renacimiento español.

Bibliografía

Básica

Apología. De Juan Ginés de Sepúlveda contra Fr. Bartolomé de Las Casas. De Fr. Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda, Presentación Manuel Fraga Iribarne, trad. castellana de los textos originales latinos, introd., notas e índices por Ángel Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975.

BELTRÁN DE HEREDIA, V.O.P., *Los manuscritos del Maestro Fr. Francisco de Vitoria O.P. Estudio crítico de introducción a sus lecturas y relecciones,* vol. IV, Madrid-Valencia, Biblioteca de Tomistas Españoles, 1928.

————, "Ideas del Maestro Fr. Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones *De Indiis,* acerca de la colonización de América. Según documentos inéditos", *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* vol. II, 1929-1930, Madrid, 1929.

CASAS, Bartolomé de las, *Tratados,* pról. Levis Hanke y Manuel Jiménez Fernández, trad. Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, primera reimpresión, 2 vols., México, FCE, Biblioteca Americana, 142. Serie Cronistas de Indias, 1974.

ERASMO DE ROTTERDAM, *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano,* ed. Damaso Alonso, Madrid, CSIC, 1971.

————, *Obras escogidas,* trad. castellana directa, notas y un ensayo bibliográfico por Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 1956.

————, *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio,* ed. trad. y presentación de Ramón Puig de la Bellacasa, revisión y asesoramiento filosófico de Charles Fantazzi, asesoramiento y colabo-

ración de Alexandre Vanautgaerden, Madrid, Biblioteca Valenciana, 2000.

GETINO, P. Mtro. Fr. Luis A, *Relecciones teológicas del Maestro Fr. Francisco de Vitoria,* ed. crítica, con facsímil de códices y ediciones príncipes, variantes, versión castellana, notas e introducción, Madrid, 1933.

————, *Relecciones internacionalistas del P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria,* texto castellano de la ed. crítica con introd. del mtro. fr. Luis G. Alonso Getino, Madrid, Imprenta La Rafa, 1934.

MAIOR, Joannes (comentarios), *In primum Sententiarum.* MDXIX, *Parisiis.*

————, docttoris parisiensis, *In Secundem Librum Sententiarum,* MDXIX, Parisiis.

————, *Quartus Sententiarum,* MDIX, Parisiis.

RAMOS, D., A. García *et al., Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América,* dirección de Luciano Pereña, vol. XXV, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, CSIC, 1984.

Reverendi Patris F. Francisci de Vitoria, Ordinis Praedicatorum sacrae Theologicae in Salmanticensi Academia quondam primari Professoris, Relectiones Theologicae. Tomus primus. Lugduni, apud Iacobum Boyerium, MDLVII, *Cum privilegio Regis ad decennium.*

Reverendi Patris F. Francisci de Vitoria, Ordinis Praedicatorum sacrae Theologicae in Salmanticensi Academia quondam primari Professoris, Relectiones Theologicae. Secundus Tomus. Lugduni, apud Iacobum Boyerium, MDLVII, *Cum privilegio Regis ad decennium.*

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* advertencia de Marcelino Menéndez Pelayo, estudio por Manuel García Pelayo, México, FCE, 1979.

TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma Teológica,* texto latino de la ed. crítica leonina, trad. y anotaciones por una comisión de padres dominicos presidida por el Excmo. y Rrdmo, señor, doctor Francisco Barbado Viejo, O.P., introd. general por el R.P. Mtro. Santiago Ramírez, O.P., Madrid, BAC, 1959.

TORRUBIANO RIPOLL, J., *Relecciones teológicas,* Texto íntegro de los magistrales discursos pronunciados por el insigne canonista español, en versión directa del latín y con notas propias, Buenos Aires, Editorial Enero, 1946.

URDANOZ, Teófilo, O.P., *Obras de Francisco de Vitoria,* ed. crítica del texto latino, versión española, introd. general e introd. con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, Madrid, BAC, 1960.

VITORIA, Francisco de, O.P., *Relecciones de indios y del Derecho de Guerra,* texto latino y versión al español por el marqués de Olivart, ed. académica, Madrid, Espasa Calpe, 1928.

———, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, edición preparada por el R.P. Vicente Beltrán de Heredia, O.P., Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, dirigida por los dominicos de las Provincias de España, t. I *De Fide et Spe*, Salamanca, 1932, t. II, *De caritate et prudentia. De bello*, Salamanca, 1932; y t. III Salamanca, 1934; t. IV *De justitia*, Salamanca, 1934; t. V *De justitia et fortitudine*, Salamanca, 1935; t. VI *De virtute temperantiae*. Apéndice I. *De Lege*. II *Fragmento Relectionum*. III *Dictamine de Cambiis*, Salamanca, 1952.

———, *Relectio de Iure Belli o Paz dinámica. Escuela Española de la Paz. Primera generación. 1526-1560*, por L. Pereña, V. Abril, C. *et al.*, Madrid, CSIC, 1981.

———, *Relectio de Indiis.*, ed. crítica bilingüe por L. Pereña y J.M. Pérez Prendes, introd. por Vicente Beltrán de Heredia, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, vol. V, CSIC, 1967.

———, *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de guerra*, introd. Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa, 1985.

VIVES, Juan Luis, *Epistolario*, ed. preparada y trad. por José Jiménez Delgado, Madrid, Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Hispánico, Editora Nacional, 1978.

Complementaria

ABELLÁN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, 6 vols., Madrid, Espasa Calpe, 1979.

ANDRÉS MARCOS, T., *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates Alter*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947.

ARISTÓTELES, *Política*, 2a. ed, trad. Antonio Gómez Robledo, introd. y notas Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2000.

AVILÉS, Manuel, *Erasmo y la inquisición. El libelo de Valladolid y la apología de Erasmo contra los frailes españoles*, Madrid, Fundación Universitaria, Documentos Históricos, 1998.

BARBEDETTE, P.S.S., *Historia de la filosofía*, 2 vols., trad. Salvador Abascal, México, Tradición, 1976.

BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A., *Filosofía del derecho internacional. Iusfilosofía y politosofía de la sociedad mundial*, 2a. ed., pról. Héctor González Uribe, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1989.

BATAILLON, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. Antonio Alatorre, México, FCE, 1982.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., Fr. O.P., "Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma", *La Ciencia Tomista*, año 28, núms. 163 y 164, t. 56, Salamanca, San Esteban, 1937.

———, "Orientación humanística de la teología vitoriana", *La Ciencia Tomista*, núm. 223, enero-marzo de 1947.

BENÍTEZ, Laura, "Nueva ciencia, nuevo mundo", en *Entorno al Nuevo Mundo*, presentación de Gloria Villegas Moreno, México, Editora Mercedes de la Garza, UNAM, FFyL, 1992.

BEUCHOT, Mauricio, O.P., "Moral y derecho natural en los tomistas del siglo de oro", *Revista Anámnesis, Revista de Teología. Dominicos de México*, año IV, julio-diciembre de 1994.

———, *Derechos humanos, Historia y filosofía*, Biblioteca de Ética, Filosofía, Derecho y Política, 70.

———, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, México. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, DGPA, 1995.

———, *La querella de la conquista, una polémica del siglo XVI*. México, Siglo XXI, 1992.

———, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona, España, Biblioteca A. Proemio de Silvio Zavala, Antropos, 1994.

———, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Universidad Intercontinental, Colección Las Ciencias Sociales, 1996.

———, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, FFyL, DGPA, 1997.

———, "El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair", *La Ciencia Tomista*, año LXVII, t. CIII, núm. 335, abril-junio de 1976.

———, "Las raíces de la conquista", *Revista Nova Hispania*, núm. 2, México, D.F., 1995.

———, "Moral y derecho natural en los tomistas del siglo de oro", *Revista Anámnesis, Revista de Teología. Dominicos de México*, año IV, núm. 2, julio-diciembre de 1994.

BÖCKLE F. *et al.*, *El derecho natural*, Barcelona, España, Herder, 1971.

BRANDI, K., *Carlos V., Vida y fortuna de una personalidad y de un imperio mundial*, trad. Manuel Ballesteros-Gaibrois, pról. y epil. Antonio Ballesteros-Beretta. Buenos Aires, Juventud Argentina, 1944.

BROWN SCOTT, J., *El origen español del derecho internacional moderno*, pról. Camilo Barcia Trelles, Universidad de Valladolid, Sección de Estudios Americanistas, 1928.

CABANELLAS, G., *Diccionario Enciclopédico de Derecho Usual*, 21a. ed., Argentina, Buenos Aires, Heliasta, 1989.

CARRO,V., O.P., *El maestro Fr. Pedro de Soto., O.P. y las controversias político-teológicas en el siglo XVI*, 2 vols., Salamanca, Convento de San Esteban, 1931.

———, "Cayetano y la tradición teológica medieval en los problemas de la gracia", *La Ciencia Tomista,* mayo-junio de 1936, núm. 158, julio-agosto de 1936, núm. 160, año 8, núms., 165 y 166, t. 57, 1937.

———, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América,* 2 vols., Madrid. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944.

———, "Los fundamentos teológico-jurídicos de las doctrinas de Vitoria", *La Ciencia Tomista,* año 38, t. LXXII, Salamanca, Convento de San Esteban, enero-junio de 1947.

CASTILLO URBANO, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e Indio Americano,* Barcelona, Antropos, UAM, Unidad Iztapalapa, 1992.

CERUTTI G., Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina,* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Colección Ensayos Latinoamericanos, 1, 1986.

———, *Ensayos de Utopía* (I y II), Toluca, UAEM, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, 1989.

———, *Presagio y tópica del descubrimiento,* México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1991.

CICERÓN, *Discursos. Diálogos. Sobre la república de las leyes. Cuestiones académicas,* trad. Martínez Herranz, Gayo Arias, Aldo Berti (supervisión), prol. Concetto Marchesi, Madrid, 1967.

COPLESTÓN, F., *Historia de la filosofía. De Ockham a Suarez,* vol. III, 2a. ed., trad. Juan Carlos García Borrón, Barcelona, Ariel, 1975.

———, *Historia de la filosofía. De San Agustín a Escoto,* vol. II, trad. Juan Carlos García Borrón, Barcelona, Ariel, 1978.

CORNELIS, Augustijn, *Erasmo de Rotterdam vida y obra,* trad. castellana de Octavio Pellisa, rev. de Carlos Gilli, Barcelona, Editorial Critica, 1990.

CHABOD, F., *Carlos V y su Imperio,* trad. Rodrigo Ruza, México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1992.

DE AZCONA, T., *Juan de Castilla. Rector de Salamanca. Su doctrina sobre el derecho de los reyes de España a la presentación de ovispos,* Salamanca, Universidad Pontificia, Bibliotheca Salmanticencis. IX. Textus, 1975.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús A., *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica*, Aguascalientes, México, Universidad Autóma de Aguascalientes, 1998.

———, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, Aguascalientes, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991.

De las Islas del mar Océano por Juan López de Palacios Rubios. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios por Fray Matías de Paz, introd. Silvio Zavala, trad. notas y bibliografía de Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1954.

DE PALACIOS, Prudencio A., *Notas a la recopilación de Leyes de Indias*, estudio, ed. e índices, Beatriz Bernal de Bugeda, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1979.

DELL'ORO, Derisi *et al.*, *La conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional. Estudio sobre las ideas de Francisco de Vitoria*, Buenos Aires, G. kraft limitada, s/f.

Dominicos en Mesoamérica. 500 años, provincia de Santiago de México, provincia de Teutonia (publicación, suplemento de la revista *Analogia Filosófica*, 1992).

DUSSEL E., Gómez de Sousa *et al.*, *Liberación y cautiverio. Encuentro latinoamericano de teología*, presentación e introd. Enrique Ruiz Maldonado, México, 1975.

ECHEVERRÍA, J., "El derecho internacional como instrumento al servicio de los pueblos del sur", ponencia destinada al Tribunal Permanente de los Pueblos, Padua y Venecia, 1992.

Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, t. XXXVI, Barcelona, Hijos de J. Espasa Editores, s/f.

FLORES MARGADANT, S.G., *El derecho romano privado*, 4a. ed., México, Editorial Esfinge, 1970.

FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, 8a. ed., trad. Aurelio Garzón, México, Siglo XXI, 1970.

FRAILE G., O.P., *Historia de la filosofía española. Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, 2 vols., Madrid, BAC, 1972.

GADAMER,G., *Verdad y método II*, 3a. ed., trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Editorial Sígueme, Hermeneia 34, 1998.

GALÁN, E., "La teoría del poder político según Francisco de Vitoria", publicado en la *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, Madrid, Instituto Editorial Reus, julio-agosto de 1944.

GAOS, José, *Pensamiento de lengua española*, prol. por el autor, México, Editorial Stylo, 1945.

———, *Historia de nuestra idea del mundo*, nota sobre la edición de Andrés Lira, México, El Colegio de México, FCE, 1973.

———, *Obras completas*, vol. VIII, *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, prol. Leopoldo Zea, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1996.

GARCÍA MÁYNEZ, E., *Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo*, México, UNAM, Facultad de Derecho, 1986.

GARCÍA Y GARCÍA, A., *Iglesia, sociedad y derecho*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, 1985.

GERBI, A., *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*, 2a. ed., trad. Antonio Alatorre, México, FCE, 1982.

———, *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, trad. Antonio Alatorre, México, FCE, 1978.

———, "Diversidad de criterios en la colonización española. El P. Vitoria y Carlos V", *La Ciencia Tomista*, publicación bimestral de los dominicos españoles, año 29, núms. 173-174. t. 57, 1938.

GETINO, L.A., Fr., O.P., *El maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina, su influencia*, 2a. ed., Madrid, Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria. Imprenta Católica, 1930.

GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, 2a. ed., trad. Arsenio Palacios y Salvador Caballero, prefacio del autor, Madrid, Gredos, 1976.

GÓMEZ CANEDO, L., *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Editorial Porrúa, 1977.

GÓMEZ ROBLEDO, A., *Política de Vitoria*, México, UNAM, 1948.

———, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, Editorial Jus, 1948.

———, *Fundadores del derecho internacional. Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie H. Estudios de Derecho Internacional Público, núm. 14, 1989.

GRABMANN, M., *Historia de la Teología Católica desde fines de la era patrística hasta nuestros días*, trad. P. David Gutiérrez, Agustino, pról. por el autor y el traductor, Madrid. Espasa Calpe, 1940.

GRIMBERG, C., *Historia universal*, 14 vols., trad. E. Rodríguez, revisión del original y su adaptación española por J.J. Llopis, A. Domingo y E. Mascaró, bajo la dirección de M. Tamayo, México, Ed. Daimon, 1983.

HANKE, L., *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, trad. Marina Orellana, México, SEP-Setentas, 156, 1974.

———, *La humanidad es una*, 2a. ed., trad. Jorge Avendaño-Inestrillas y Margarita Sepúlveda de V., México, FCE, 1985.

HERNÁNDEZ, R. O.P., *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, Salamanca, Ed. San Esteban, Biblioteca Dominicana, 1984.

———, Documento más antiguo, inédito de Francisco de Vitoria, Separata del Archivo Dominicano, t. XI, Salamanca, 1990.

———, "Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas", *Ciencia Tomista*. t. 119, septiembre-diciembre de 1992.

———, "Francisco de Vitoria en el internacionalismo europeo", *Ciencia Tomista*, t. 120, Salamanca, mayo-agosto de 1993.

———, *Un español en la* ONU. *Francisco de Vitoria*, Madrid, BAC, Popular, 1977.

HINNEBUSCH, W.A, O.P., *Breve historia de la Orden de Predicadores*, trad. Dasio González, Salamanca, Editorial San Esteban, 1982.

Historia de la filosofía. La filosofía en el Renacimiento, vol. 5, 4a. ed. en castellano, bajo la dirección de Yvon Belaval, México, Siglo XXI, 1980.

Historia de la filosofía. La filosofía medieval en occidente, vol. 4, bajo la dirección de Brice Parain, 3a. ed. en castellano, México, Siglo XXI, 1980.

Historia de las religiones. Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes, II, 2a. ed., trad. Manuel Mallafré, bajo la dirección de Henri-Charles Puech, México, Siglo XXI, 1981.

Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, libro anual 1974, vol. IV, 2a. parte, México, 1975.

ILLANES, José Luis y Josep Ignasi Saranyana, *Historia de la teología*, 2a. ed., Madrid, BAC, 1996.

IRIGOYEN TROCONIS, M., *Iusnaturalistas y iuspositivistas mexicanos (ss. XVI-XX)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1998.

KURI BREÑA, D., *La filosofía del derecho en la antigüedad cristiana*, 1a. reimp., México, UNAM, Facultad de Derecho, 1975.

LEGAZ Y LACAMBRA, *Horizontes del pensamiento jurídico*, Barcelona, Bosch, Estudios de Filosofía del Derecho, 1946.

LETURIA, P., "Maior y Vitoria ante la conquista de América", *Estudios Eclesiásticos*, revista trimestral, año 11, núm. 41, t. II, fasc. 1, enero de 1932.

LIPSCHUTZ, A., *El problema racial en la conquista de América*, México, Siglo XXI, 1975.

LOSADA, A., *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario y nuevos documentos*, Madrid, CSIC, 1949.

LUBAC, H. de, *El misterio de lo sobrenatural*, trad. O. Porcel y A. Tomás. Barcelona, Estela, Colección Theología, 18, 1970.

MAGALLÓN ANAYA, M., *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia,* México, UNAM, Coordinación de Humanidades, CCYDEL, 1991.

MARAVALL, J.A., *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.

MARTÍNEZ, Manuel Ma. *et al.* "Las Casas-Vitoria y la Bula Sublimis Deus", en *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1974.

MAYER, J.P.; R.H.S. Crossman *et al., Trayectoria del pensamiento político,* 5a. reimp., trad. Vicente Herrero, introd. R.H. Tawney, México, FCE. 1985.

MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de las ideas estéticas en España,* 7 vols., Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1943.

————, *Historia de los heterodoxos españoles,* 5 vols., Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1951.

Menéndez Pidal, R. *Idea imperial de Carlos* V, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, Colección Austral, 1941.

————, *Flor nueva de romances viejos,* 5a. ed., Buenos Aires-México, Espasa Calpe Argentina, Colección Austral, 1944.

————, *El padre Las Casas y Vitoria,* Madrid, Colección Austral, 1958.

MENÉNDEZ REIGADA, O.P., "El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el derecho de gentes", *La Ciencia Tomista,* publicación bimestral, núm. 117, Madrid, mayo-junio de 1929.

MIAJA DE LA MUELA, "De la existencia de una escuela internacional española de los siglos XVI y XVII", *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* vol. IX, 1948-1949, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949.

MIRANDA, J., "Vitoria y los intereses de la conquista de América", *Jornadas 57,* México, El Colegio de México, 1947.

————, "Renovación cristiana y erasmismo en México", *Revista Historia Mexicana,* vol. 1, núm. 1, México, D.F., septiembre de 1951.

MORSE, R., *Resonancias del Nuevo Mundo. Cultura e ideología en América Latina,* trad. Jorge Brash, pról. Enrique Krauze, México, Editorial Vuelta, 1995.

NASZALYI, E., O.P., *El Estado según Francisco de Vitoria,* trad. y pról. Ignacio G. Menéndez Reigada, O.P., Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1948.

OCKHAM, Guillermo de, *Tratado sobre los principios de la teología,* 4a. ed., trad., pról. y notas de Luis Farré, Buenos Aires, Aguilar, Iniciación Filosófica, 1980.

OSORIO, A., *El pensamiento vivo de Fray Francisco de Vitoria,* Buenos Aires, Losada, 1943.

PEREÑA, L.A., *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca, Ediciones de la caja de ahorros y M. de P. de Salamanca, 1986.

———, *Proceso a la conquista de América. Veredicto de la Escuela de Salamanca. Nueva clave de interpretación histórica*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.

———, *La Escuela de Salamanca. Conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación*, Cátedra V, Centenario, Salamanca, 1992.

———, V. Abril Castelló *et al.*, *Juan de la Peña. De Bello contra Insulanos. Intervención de España en América. Escuela Española de la Paz. Segunda generación 1560-1585. Testimonios y fuentes*, 2 vols., Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, CSIC, 1982.

——— A. Cuadrón *et al.*, *Descubrimiento y conquista. ¿Genocidio?*, Salamanca, Cátedra V Centenario, Universidad Pontificia de Salamanca, 1990.

PÉREZ LUÑO, A., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho*, Madrid, Trotta, 1992.

PRECIADO HERNÁNDEZ, R., *Lecciones de filosofía del derecho*, México, UNAM, 1982.

PUIGDOMENECH FORCADA, H., *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

QUERALTO MORENO, R.J., *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas*, pról. Ramón Marcus, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1976.

RAMOS, Luis O. P., "¿Cum Tam Sero? Algunos antecedentes patrísticos de la teoría política de Francisco de Vitoria", en Leopoldo Zea (comp.), *El descubrimiento de América y su sentido actual*, México, IPGH y FCE, 1989.

RAMOS, D. A. García, I. Pérez, M. Lucena, J. *et al.*, *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXV, CSIC, 1984.

RECASENS SICHES, L., *Las teorías políticas de Francisco de Vitoria. Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. II, 1929-1930, Madrid, 1931.

REDONDO REDONDO, L., *Utopía vitoriana y realidad indiana*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1992.

RIAZA, R., "El primer impugnador de Vitoria: Gregorio López", *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. III, 1930-1931, Madrid, 1932.

RICARD, R., *La conquista espiritual de México*, trad. Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Jus, 1947.

RICOEUR, Paul, *Historia y verdad*, 3a. ed., trad. Alfonso Ortiz García, Madrid, Ediciones Encuentro 1990.

RODRÍGUEZ MOLINERO, M., *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra. Un legado perenne de la Escuela de Salamanca*, Salamanca, 1993.

ROIG, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, Colección Tierra Firme, 1981

———, *Rostro y filosofía de América Latina*, preliminar Ofelia Schutte, Mendoza, EDIUNC, 1993.

ROJAS GARCIDUEÑAS, J., *Vitoria y el problema de la conquista en el derecho internacional*, Guanajuato, Centro de Investigaciones Humanísticas, Escuela de Filosofía y Letras, Universidad de Guanajuato, 1984.

ROMERO, F., O.P., *Nueva Evangelización. Antología. Presencia dominicana. 500 años*, México, 1993.

RONDET, H., *La gracia de Cristo*, trad. Manuel López-Villaseñor, S.J. y José Ma. Abizanda. S.J. Barcelona, Estela, Colección Theología-8. 1966.

RUIZ DE LA PEÑA, J.I., *Introducción al estudio de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1984.

RUIZ MALDONADO, E., "Tomás de Aquino, Bartolomé de Las Casas y la controversia de Indias", *Separata de Studium*, XIV, 1974.

SABINE, G.H., *Historia de la teoría política*, 3a. ed., trad. Vicente Herrero, México, FCE, 1965.

SALVÁ, M. y P. Sáinz de Baranda, *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. XIV, Madrid, 1849.

SÁNCHEZ AGESTA, L., *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Españoles ante la historia*, Buenos Aires, Losada, Biblioteca Contemporánea, 1958.

SÁNCHEZ MACGREGOR, Joaquín, "Poder y contrapoder en la polémica del Nuevo Mundo", en *Entorno al Nuevo Mundo*, México, Editora Mercedes de la Garza, UNAM FFyL, 1992.

———, *Colón y Las Casas*, presentación de Horacio Cerutti, México, UNAM FFyL, Colección Seminarios, 1999.

SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El Renacimiento*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, Sección de Obras de Política y Derecho, 1985.

———, *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1986.

SOBRINO ORDOÑEZ, M.A., *Catálogo de títulos honoríficos y sobrenombres de pensadores medievales,* Toluca, Estado de México, UAEM, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, 1999.

SÓFOCLES, *Las siete tragedias*, versión directa del griego con una introducción de Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1962.

STEGMÜLLER, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1934.

STOETZER, O.C., *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

Symposium Internacional "Manuel Pedroso". In memoriam, con motivo del IV Centenario de la publicación de los *Seis Libros de la República, de J. Bodino*, México, UNAM, Facultad de Derecho, 1979.

TELLECHEA IDÍGORAS, J.I., *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

TODOROV, T., *La conquista de América. El problema del otro*, 3a. ed., trad. Flora Botton B., México, Siglo XXI, 1991.

TRUYOL SERRA, A., *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana,* Salamanca, Imprenta Colonial Salmantina, 1937.

———, *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria,* Selección de textos, introd. y notas por Antonio Truyol Serra, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946.

———, *Los fundamentos del derecho internacional público*, Madrid, Tecnos, 1977.

ULLOA. D. P., *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977.

URDANOZ, T. Fr., O.P., "Vitoria y el concepto de derecho natural", *La Ciencia Tomista,* publicación trimestral, núm. 224. Madrid, abril-junio de 1947.

VERDROS, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental*, 3a. ed., trad. Mario de la Cueva, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1983.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ, "Las Casas contra Vitoria, 1550-1552: La revolución de la duodécima réplica, causas y consecuencias", *Revista de Indias*, vol. XLVII, núm. 179, 1987.

VILLORO, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política,* México, FCE, El Colegio Nacional, 1997.

VILLOSLADA, R.G.S.I., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O.P., 1507-1522.* Analecta Gregoriana, Cura Pontificiae Universitatis Gegrorianae Edita, vol. XIV, Series Facultatis Hist. Ecclesiasticae. Sectio B (N 2) ROMAE. APUD AEDES UNIVERSITATIS GREGORIANAE, 1938.

VON RANKE, L., *La monarquía española de los siglos XVI y XVII*, trad. Manuel Pedroso, México, Editorial Leyenda, 1946.

———, *Historia de los Papas*, 3a. ed., trad. Eugenio Ímaz, México, FCE, 1963.

WULF, M. de, *Historia de la filosofía medieval*, 3 vols., 3a. ed., trad. Jesús Toral Moreno, Prefacio Maurice de Wulf, México, Editorial Jus, 1945.

ZAVALA, S., *La filosofía política en la conquista de América*, 1a. reimp. México, FCE, Colección Tierra Firme, 1984.

———, *Las Instituciones jurídicas en la conquista de América*, 3a. ed., México, Editorial Porrúa, Biblioteca Porrúa, 1988.

ZEA, Leopoldo, *Regreso de las carabelas*, México, CCYDEL, UNAM, 1993. 500 años después.

Índice

Prólogo • 7

Introducción • 13

Capítulo 1
Francisco de Vitoria • 21

Datos biográficos de Francisco de Vitoria • 21
La obra de Vitoria. J. Boyer
y la edición de Lyon • 34
La obra de Vitoria, su recepción
en la España de su tiempo.
La primera edición española
de la obra de Vitoria • 45
Vitoria y Erasmo • 54
Apéndice • 81

Capítulo 2
Teología, política y moral • 105

La nueva orientación de la teología
dada por Francisco de Vitoria • 105
Vitoria y Carlos V. Juristas y teólogos.
"Poder y contrapoder" • 115
El "humanismo" en Vitoria.
El problema moral • 125

Capítulo 3
Los conceptos de "poder civil" y "Estado" en el pensamiento de Vitoria • 143

Vitoria entre la tradición medieval y la instancia renacentista • 143
¿Existió una escuela española del derecho? • 148
Derecho natural, derecho divino, derecho positivo y Estado en Vitoria. Relación Maior-Vitoria • 154

Capítulo 4
El problema de la legalidad del "poder" de España en las nuevas tierras descubiertas • 195

Relección *Sobre la templanza* • 195
Relección *Sobre los indios* • 235
Relección *Sobre el derecho de la guerra* • 262

Conclusiones • 289

Bibliografía • 295

Básica • 295
Complementaria • 297

Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre, se terminó de imprimir en la ciudad de México durante el mes de septiembre del año 2004. La edición, en papel de 75 gramos, consta de 2,000 ejemplares más sobrantes para reposición y estuvo al cuidado de la oficina litotipográfica de la casa editora.

FRANCISCO DE VITORIA
9 789707 015067

En este libro se presenta un análisis crítico de algunas reelecciones del dominico español del siglo XVI Francisco de Vitoria, en las que se encuentran sus reflexiones de carácter político-moral en relación con la conquista de América. En el interés por ofrecer una semblanza y un enfoque de dicho autor y su pensamiento, distinto del ofrecido tradicionalmente, en el que diversos autores coinciden en lugares comunes, se ha realizado un análisis cuidadoso, detallado, crítico y comparativo de su obra, situándola en su contexto y partiendo, precisamente, de esta relación obra-contexto, para llegar lo más objetivamente posible a ciertas conclusiones que pueden aclarar las contradicciones y dudas existentes en el discurso filosófico-político y religioso de Francisco de Vitoria.

El presente estudio se ha realizado sobre la edición de Jacobo Boyera, 1557, mediante un estudio comparativo entre los textos de Vitoria que aparecen en ella y los mismos textos reproducidos en ediciones modernas actuales. Se encuentra en Vitoria una muy interesante y significativa conexión entre teología, política y moral, conexión que lo conduce a realizar una revolución ideológica y a enfrentarse, a momentos y en ciertos puntos, con las ideas imperialistas de su contexto.

CONOCER
PARA DECIDIR